رسائل المهمة في العلوم

مجموعة رسائل أكثرها متعلقة بالتفسير [illegible]

دخل في نوبة العبد الفقير الكبيسي [illegible]
[illegible] الشهير محمد [illegible]

[illegible]

١

الم يرضك الرحمن في سورة الضحى
فحاشاك ان ترضى وفينا معذب
من كتب العبد الراجي شفاعة
سيد الكونين حاجي بشير باش
آغاي الحرمين الشريفين
سنة ١١٤٤

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
سحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغا دار السعادة الحاج بشير
وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير
حرره الفقير اليه تعالى محمد امين المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

0

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وتعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
ما لفظه وجمع السموات دون الارض وهي مثلهن لان طبقاتها مختلفة بالذات قال سعدي افندي لا يوافق
مذهب اهل السنة فان الاجسام متجانسة عندهم وبه استدلوا على جواز قبول السموات الخرق و
الالتيام وامكان المعراج ولا مجال لارادة الاختلاف الشخصي لان الارض ايضا كذلك قال الله ومن الارض
مثلهن وقد جاء في الاحاديث النبوية انه هل تدرون ما هذه هذه ارض هل تدرون ما تحتها قالوا الله ورسوله
اعلم قال ارض اخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عد سبع ارضين بين كل ارضين خمسمائة عام اخرجه
الترمذي وابن مردويه وابو الشيخ عن ابي هريرة رض لا يخفى ان القائلين بتجانس الاجسام لتركبها
من الجواهر الافراد لا بد وحد لهم عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الاجسام فيكون الجسم مجموع
جملة من الاعراض منضمة للذوات الجواهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت
الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة كذا في المواقف وعسر لا يردها ما اورده العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد على صاحب المواقف حيث قال ان هذا الملخص يجل ورطة اخرى هي عدم
بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل
انتهى فلعل القاضي لم يثبت عنده عدم بقاء الاعراض اذ لم يتم الدليل عليه حتى قال في شرح المقاصد ان
امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهب الاشاعرة وعليه يبنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان
العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان
هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا انتهى قال المحقق السيد في شرح المواقف وكذلك
كان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري
يحكم العقل به بمعونة الحس والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمخالفة لا تكفر قائلا
ابن الكواكب

قال الفاضل في مسئلة ...
... ولم ...
... الكلام عليها ...
... كان ...
... الاوراد ... كان ...
... الطريق ...
... اثبات ...
... بطول ...

والاعتراض عليه من وجوه الثاني هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فلا علاقة له بالبدن حتى لم يحدث
الا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ولم يعرض
لها الاشتغال بالابدان ببيان ان ما في محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة
فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه به ... هذا

الملك لله دخل في خفظ عبده
الحاجي بشير آغاء دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان وخمسين
وماية والف

يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا قال البيضاوي رحمه

تقرير وتاكيد لقوله لا يملكون فان هؤلاء الذين هم افضل الخلائق واقربهم الى الله تعالى اذا لم يقدروا ان يتكلموا

بما يكون صوابا كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم ويوم ظرف لا يملكون او ليتكلمون انتهى

قول فان هؤلاء الخ لكون جملة لا يتكلمون مقررة لجملة لا يملكون تنبيها اذا كان اهل السموات والارض

لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقال صوابا وهم الشفعاء من الانبياء وغيرهم فيظهر ان اهل السموات

والارض لا يملكون منه خطابا فان عدم التكلم الا بالاذن والتعليق بالصواب يقتضي عدم ملكهم

للخطاب المطلق من عند انفسهم فقوله فهؤلاء اشارة الى الموصول المتعدد معنى في قوله من اذن

له الرحمن لا الى الملائكة والروح حتى يرد انه على مذهب الاعتزال كما لزم اكثر المتأخرين فاعترض

عليهم بعضهم على المص وحمله على الاعتراض واجاب الاخر بان المراد بالافضلية ليس الاكثرية ثوابا

حتى يكون على ذلك المذهب بل الاقربية الى الله تعالى من جهة النزاهة وقلة الوسائط والدلالة عادة

فان الاقربين من الملوك من خدمهم يكون قليل الوسائط من البعداء وان كانت وظايف البعداء

اكثر واجاب الاخر البعض بانه لا يلزم المص اختيار مذهب الاعتزال فان الحليمي من اهل السنة قائل

بتفضيل الملائكة على البشر فيكون هذا اختيار المذهب بعض اهل السنة واذ قد عرفت حقيقة الحال

تحققت الحق وماذا بعد الحق الا الضلال عزمي زاده المرحوم

سانحة قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى رب السموات والارض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا يوم

يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا تقرير وتاكيد لقوله لا يملكون

فان هؤلاء هم الذين هم اشرف الخلائق واقربهم من الله اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون صوابا كالشفاعة لمن

ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم قيل ان المشار اليه بهؤلاء من اذن له الرحمن وقال صوابا من اهل السموات و

الارض لان مقتضى التاكيد والسنة فضمير لا يتكلمون لمرجع لا يملكون سواء كان الظرف للاول او الثاني

فيشمل الانبياء وخيار الامة والملائكة فانهم افضل من سواهم من الخلائق واقربهم من الله ويحتمل التوزيع

بان يجعل الافضلية للبشر والاقربية للملائكة فليس فيه شائبة الخروج عن قاعدة اهل السنة وقيل ان

الظاهر كون المشار اليه بهؤلاء هم الروح والملائكة لبيان عدم ملك اهل السموات والارض الخطاب منه

بطريق البرهان فانه اذا لم يتكلم الروح والملائكة الا باذنه فعدم تكلم غيرهم وعدم ملكه للخطاب منه بالطريق الاول

وان مقتضى التقرير والتوكيد المعنوي تكرار الذكر والسنة في جملة كان المشار اليه البيضاوي بقوله فكيف يملكه غيرهم

فيكتب الا انهم في المقالة وان الارجاع الى مرجع لا يملكون مفوت لنكتة المبالغة والطريقة البرهانية التي اشار

اليه بالنزع فتوجيه كلام القاضي بتزييفه في الاول وليس المراد الافضلية من حيث الثواب بل الادب كما اشار

اليه بقوله الاشرف بعطف الاقرب عليه للبيان والتفسير فالوجه ما قيل في توجيه ان قوله واقربهم عطف

تفسير لقوله افضل الخلائق والمراد الافضلية من حيث القرب والامتثال والعصمة على ما يوجب الوبال

فالي

8

فلا يكون خروجا عن قاعدة اهل السنة من تفضيل البشر بكثرة ثواب الاعمال وقد قيل اختيار منه لمذهب

الحليمي وغيره من اهل السنة الذاهبين الى تفضيل الملائكة على البشر فمن قال انه مؤسس على قاعدة الاعتزال

ومن سلكه مع تجويزه ان يكون يوم ظرف لا يملكون فقد اشتبه عليه الشئون واختلطت الظنون

فقد انعكس عليه ما رتبه من المضمون لا ابن الباقي

لا كفارة في القتل العمد عندنا لان الله تعالى جعل جهنم جزاء قاتل العمد وانه ينفي وجوب الكفارة كذا في فاضيخان قال اهل السنة والجماعة بان الحدود والكفارات مطهرة لمحل الاثم وكفارة لفعله وكذلك تحل بالصبب العبد من الحق والاثم وما اشبه ذلك فانه يكون كفارة ذنب واكرام مثوبة وانكرت المعتزلة والروافض هذا في التمهيد للامام الشكور السالمي سئل عمن قتل مظلوما فاقتص وارثه او عفى على الدية او مجانا هل يبقى بعد ذلك على القاتل مطالبة في الاخرة الجواب ظواهر الشرع تقتضي سقوط المطالبة في الاخرة كذا في الفتاوى للامام النووي وشرح مسلم لكنه قال في الروضة تتعلق بالقتل الذي ليس مباحا سوى عذاب الاخرة مؤاخذات في الدنيا القصاص والدية والكفارة وفيما شرح صاحب المهمات في المخالفة اقول يمكن ان يقال كلام الفتوى محمول على سقوط المؤاخذة من قبل المقتول وكلام الروضة محمول على مطلق المؤاخذة فيجوز ان يؤاخذ الله تعالى لا من قبل المقتول بل من جهة مخالفة نهيه في نوع القتل بغير حق ثم ان صاحب المهمات ايد كلام الفتاوى بان في الحديث من اتى شيئا من القاذورات فعوقب في الدنيا فهو كفارة وان لم يعاقب فامره الى الله تعالى ثم قوله في جامع الزهري من اصاب ذنبا فعوقب به في الدنيا فالله اكرم من ان يثني العقوبة على عبده في الاخرة

حفيد

وتسقط عقوبات تختص القاطع من تحتم وصلب وقطع رجل وكذا يد وعبارته تشملها لان المختص بالقاطع اجتماع قطعهما فهما عقوبة واحدة وهي اذا سقط بعضها سقط كلها بتوبته عن قطع الطريق قبل القدرة عليه وان لم يصلح عمله بالاية بخلاف ما لا يختص كالقود وحد القذف وضمان المال لا بعدها وان صلح عمله على المذهب لمفهوم الاية والاثم بالقتل مع الغرق وان افعلها قبلها لانه متهم فيها وبعدها فيها تهمة دفع الحد ولو ادعى بعد الظفر به سبق توبته قبله وظهرت امارات صدقه فوجهان والارجح منهما عدم تصديقه للتهمة ولا تطلق الا ان يكذبها فعله نعم ان اقام بها بينة قبل كتبيته ووقع للسيف في التغير ان القتل قصاصا يسقط بالتوبة وهو سهو لانه لا يجوز والعجب منه سكوت شيخنا عليه في حاشيته مع ظهور رده لان التوبة لا تؤثر ولا دخل لها في القصاص اصلا اذ لا يتصور ان يفيد كونه قصاصا حالتي وجوب وجواز لانا ان نظرنا الى الولي وطلبه جائز له لا واجب مطلقا او للامام فان طلبه منه الولي وجب والا لم يجب من حيث كونه قصاصا وان جاز او وجب من حيث كونه حدا فتأمله واوله بعضهم بما لا يوافق قواعد مذهب البيضاوي ما حذره فان السرخاص بانه لا يجزم بحكم على غير مذهبه من غير عزوه لقائله ولا تسقط سائر الحدود المختصة بالله تعالى كحد زنا وسرقة وشرب مسكر بها اي بالتوبة قبل الرفع وبعده ولو في قاطع الطريق في الاظهر لانه صلى الله عليه وسلم حد من ظهرت توبته بل اخبر بها بعد قتلها وانما كانت في الانتصار لمقابله بالايات والاحاديث الدالة على ان التوبة ترفع الذنوب من اصلها نعم تارك الصلاة يسقط حده بها عليهما وكذا ذمي زنا ثم اسلم والخلاف في الظاهر اما بينه وبين الله تعالى فحيث صحت توبته سقط بها سائر الحدود قطعا ومن حد في الدنيا لم يعاقب في الاخرة على ذلك الذنب بل على الاصرار عليه ان لم يتب

لابن حجر

فتعم واما في تحتم القتل فقد عرفت سقوطه بالتوبة واعترف به الشارح بقوله وتسقط عقوبات تختص القاطع من تحتم اي بتوبته لو هو اراد البيضاوي بالوجوب وقوله اذ لا يتصور له يفيد كونه قصاصا يفعله عامر من قول وقتل القاطع المتحتم يغلب فيه معنى القصاص وهو حاصل ما ذكره البيضاوي ان القاطع اذا قتل يقتل قصاصا ويتحتم على الامام اجراؤه كامر وبالتوبة يسقط الوجوب لا الجواز بحق الاولياء فان عفوا فالجواز ايضا وهذا الكلام حق مطابق لمذهبه فلا ينبغي التعجب منه فتأمل

حيدر

القتل العمد وحكمه الاثم لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقد وردت فيها احاديث كثيرة والقود عينا والكفارة فيه

درر

والشبه العمد وحكمه الاثم لقصده ما هو محرم شرعا والكفارة

درر

والخطأ والجاري مجرى الخطأ وحكمهما ارتكب الخطأ والجاري مجراه الاثم اي اثم القتل الا الاثم الذي لم يتحرز فان الافعال المباحة لا يجوز مباشرتها الا بشرط ان لا يؤذي احدا فاذا اذى فقد ترك التحرز فاثم والكفارة والدية على العاقلة

درر

وفي القتل خطأ وما جرى مجراه كفارة ودية على العاقلة وفيه اشعار بانه لا يتعلق بسوى الدية والكفارة وذلك لانه ليس فيها اثم القتل العمد وانما فيه ترك التثبت والتحرز حالة الرمي والنوم بالرمي وتمام في موضع يتوهم ان يصير قاتلا لانه انما يباشر الرخصة بشرط لم السلامة امر لحالة لو فتل رجلا لقيه من كل وجه وجب الكفارة وفي الكلام ضرب بطن حامل فالقت جنينا ميتا ولو قتله خطأ فانه يدعى لانه فحرم الاثم من وجه وتمامه في الهداية وشرحه

قهستاني

ولا اثم فيه يعني في الوجهين قالوا المراد لا اثم في القتل ... اي في الخطأ قال صاحب الهداية يعني الوجهين اي في وجهي الخطأ وهما الخطأ في القصد والخطأ في الفعل وانما لم يجب الاثم لقوله تعالى رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه اثم القتل العمد لان جزاءه ارتكب المحظور في قتل الخطأ لانه لو لم يكن محظورا لم يجب فيه شرعا الكفارة والدية لان فاعل المباح لا يلزمه شيء وقد وجب عليه الكفارة وهي لتغطية الاثم فلو لم يكن محظورا لكان مباحا فلم يجب فيه شيء والحاصل ان الرمي مباح وترك التثبت فيه محظور فصار جناية قاصرة فصلحت سببا للعقوبة القاصرة وهي الكفارة المترددة بين العبادة والعقوبة وهذا معنى قولهم انه شرع الكفارة بلا ان باعتبار المعنى ارتفع ترك العزيمة والمبالغة في التثبت

غاية البيان

في الاثم في وجهي الخطأ قالوا المراد الاثم ... القتل فانه في نفسه ... في التثبت ... وكان الوجه ... باعتبار ترك العزيمة والمبالغة في التثبت فلا يعرى عن الاثم وانما لا يؤاخذ به ... نعم لم يذكر في الكفاية ... حكم الكفارة في مسألة ... الاطلاق ... الاشباه

ابن الكمال

فالمراد ذلك لهم خزي في الدنيا يعني ذلك القتل والقطع ولا يكون ذلك كفارة لذنوبهم ان لم يتوبوا ولهم في الآخرة
عذاب عظيم اشد مما كان في الدنيا وهو عذاب النار قاله الفقيه ابو الليث في تفسيره وقيل باعجاب الامام
ابي الليث مع غزارة فقهه وحديثه وتفسيره كيف قال لا يكون ذلك كفارة لذنوبهم ان لم يتوبوا وقد قال
عليه السلام الحدود كفارات لاهلها انتهى اقول وتمام الآية هكذا الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم
قال القاضي استثنا المخصوص بما هو حق الله ويدل عليه قوله فاعلموا ان الله غفور رحيم اما القتل قصاصا
فالى الاولياء يسقط بالتوبة وجوبه لا جوازه وتقييد التوبة بالتقدم على القدرة يدل على انها بعد
القدرة لا يسقط الحد وان اسقطت العذاب وان الآية في قطاع المسلمين لان توبة المشرك
تدرأ عنه العقوبة قبل القدرة وبعدها انتهى وكذلك نقول لا ورود لهذا التوهم قطعا اذ بعد ملاحظة سياق
النظم ومعرفة معناه لا وجه للتوهم كما لا يخفى ولو اشتبه عليك الامر فانظر الى الحديث المورد في المقام
هل هو ثابت عند الامام ابي الليث وان معناه ما هو وانه في اي شيء ورد وانه هل يسير القصاص
حدودا وقد صح في الهداية وغيره انه لا يسمى به
[illegible] وصلى

قال الله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الفاضل البيضاوي استثنا المخصوص بما هو حق الله تعالى
ويدل عليه قوله فاعلموا ان الله غفور رحيم اقول مراده والله اعلم موافقا لما هو المذهب من مذهب انه يسقط
بتوبته قبل القدرة عليه عقوبات تختص القاطع من تحتم وصلب وقطع اي ولا يسقط بها سائر الحدود والمختصة به من الحد زنا
وسرقة وشرب مسكر وكذا الحقوق العباد فالمقتضي تخصيصه بما هو حق الله تعالى لا مطلقا فيجب تخصيصه مع باحد
واحال الامر على قرينة المقام ولقد احسن من قال في بيانه اي هو استثنا من المعاقبين عقاب قطع الطريق خاصة
لا من العام الشامل لهم ولكل القاتلين الذين عليهم القصاص انتهى فانه يشتمل على القصيصين المذكورين ثم استشعر كانه قيل
اذا قتل القاطع قتلا يوجب القود ولم يأخذ مالا هل يسقط بالتوبة المذكورة شيء ام لا فاجاب بقوله واما القتل قصاصا
اي لاجل تغليب معنى القصاص فيه كما هو الاصح من مذهب الشافعي رحمه الله فالى الاولياء لا تؤثر التوبة فيه لكونه حق العباد
يسقط بالتوبة وجوبه اي وجوب ذلك القتل اللازم على الامام صونا للاولياء الله ورسوله لمحاربتهم لا جوازه لاحتمال
طلب الاولياء منه قتله وذلك لان حكم القاطع القاتل فقط اذا لم يتب امران احدهما القتل قصاصا مغلبا فيه معنى القصاص
على الاصح من مذهب الشافعي او القتل حدا اي مغلبا فيه معنى الحد عند الائمة الحنفية والقول القديم للشافعي وثانيهما تحتمه على
الامام قالوا لانه الى رتبة تفيد زيادة ولا زيادة هنا الا التحتم فان تاب القاطع عن قطع الطريق قبل القدرة عليه يسقط بها
التحتم بالاتفاق لانتفاء علته الى رتبة وهو معنى سقوط وجوبه واما الاول فلكونه حق الاولياء لا يسقط بالتوبة فان شاؤوا
استوفوا فيجوز للامام استيفاؤه لطلبهم ولذا قال لا جوازه وان شاؤوا عفوا بمال او بغيره [illegible]
والكونه الحد غالبا فيه على الراي الثاني فيسقط بها الحد لكن يتعلق حق العباد به البتة يدفع الى الاولياء فقد نقل
نقل عن المحيط انه لو رجع وتاب لم يحد لكن يدفع الى اولياء المقتول ليقتلوه قصاصا او يعفو انتهى الا ان كلام المصحح
في صحيح مذهبه كما اشرنا اليه فقال رحمه الله في خلال كلامه فان قطاع الطريق ان قتلوا ثم تابوا قبل القدرة عليهم يسقط
بهذه التوبة وجوب قتلهم حدا لم يفرق بين المذهبين لان ظاهره موافق لمذهبه لا لما الان يحمل قوله افيد للوجوب للقتل
على المذهبين كما لا يخفى واعلم انه لم يطلع على تصحيح الحنفية التغليب المذكور بل المصرح ان قتل بلا اخذ مال قتل حدا ثم صرحوا لانه نقل
المحيط انه لو تاب لم يحد بل يدفع الى الاولياء فيفهم منه انهم نوع تعلق به لما كانت جهة الحدية غالبة لم يبق لهم المطالبة
العفو واذا انتفت بالتوبة تمحض الحق لهم فالتطبيق على القول القديم للشافعي فلذلك جعلنا هذا التغليب المذكور اذ ورد
ذلك في تفسير على المصنف وقال تجنب وقع للبيضاوي في تفسير ان القتل قصاصا يسقط بالتوبة وجوبه لا جوازه
وهو عجيب والعجب منه سكوت شيخنا عليه في حاشيته مع ظهور رده لان التوبة كما قرر لا دخل لها في القصاص اصلا ولا
يتصور التقييد كونه قصاصا حالة وجوب وحالة جواز لان النظر الى الولي وطلبه جائز له لا واجب مطلقا او للامام فان طلب
الولي وجب والا لم يجب من حيث كونه قصاصا وان جاز او وجب من حيث كونه حدا فتأمله انتهى بعبارته فقد حقق

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى في سورة الفرقان أرأيت من اتخذ إلهه هواه الآية جعله الإمام البيضاوي كالكشاف وغيره من باب تقديم المفعول الثاني للعناية به والذي يفهم من بعض الحواشي أن الوجه صحة التشبيه إذ لا معنى لتشبيه الإله بالهوى فيلزم التقديم والقلب أقول ولعل التشبيه بالتشبيه إنما هو ليوافق ما ذكره في سورة الجاثية عند قوله تعالى أفرأيت من اتخذ إلهه هواه الآية حيث صرحا بالتشبيه هناك وعندي أن إبقاء الآية الكريمة على النظم الشريف من غير تشبيه أبلغ في الإنكار وأشد في المذمة والإعيار كما لا يخفى على ذوي البصائر والأنظار وعلى التشبيه لم لا يجوز أن يكون من قبيل قوله وبدا الصباح كأن غرته وجه الخليفة حين يمتدح يعني لما أن الغرض من التشبيه يكون عائدا إلى المشبه به لأن معنى التشبيه فيه أشد كما عد صاحب المفتاح هذه الآية من أمثلته فليت شعري ما الذي يحوجهم إلى التقديم المذكور حتى نقضوا عن كون الموقعين إذا وقعتا مبتدأ وخبرا فالمقدم هو المبتدأ وما قيل إن المفعول الثاني في هذا الباب هو المتلبس بالحالة الحادثة فلذا ينبغي التقديم فلا ينتقض القاعدة المذكورة كما في ده إذ المشهور أن هذا الباب لتحويل المفعول الأول إلى الثاني كما تحدث التراب طينا وعلى التشبيه فالتلبس مشترك بين التقديم وعدمه بل الأظهر فيما إذا كان النظم على حاله عندي فيا كل من عرف بيمين ما هو الحق والأحرى إما بإبداء وجه لما التقيدا عليه أو لما بترجيح ما تخيلته فله دره

للمولى الفاضل والأستاذ الكامل

السيد حيدر الجزري الشافعي

الحسيني

نعم

قال الله تعالى في سورة الفرقان أرأيت من اتخذ إلهه هواه الآية قال القاضي تبعا لصاحب الكشاف بأن أطاعه وبنى عليه دينه لا يسمع حجة ولا يتبصر دليلا وإنما قدم المفعول الثاني للعناية به أقول يريد أنه من قبيل التشبيه البليغ على طريقة زيد أسد من حذف أداة التشبيه وجعل المشبه به خبرا عن المشبه أو في حكمه مع فعل ينبئ عن التشبيه أعني اتخذ والمعنى جعل هواه مثل إلهه أي هو مطواع لهوى النفس يتبع ما تدعو إليه فكأنه يعبده كما يعبد الرجل

الله

إلهه ويدل عليه ما ذكره في سورة الجاثية حيث قال في تفسير قوله تعالى أفرأيت من اتخذ إلهه هواه الآية ترك متابعة الهدى إلى مطاوعة الهوى فكأنه يعبده وقوله وإنما قدم المفعول الثاني جواب سؤال مقدر تقرير السؤال أن المفعول الثاني حقه أن يكون في الذكر مؤخرا فلم قدم ههنا وتقرير الجواب أنه قدم للعناية لأنه هو الذي سيق له الإنكار كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن قدم لله لذلك وقد علل المولى الفاضل سعدي چلبي العناية بأن الإله يستحق التعظيم والتقديم ولا يخفى بعده عن المقام قال الطيبي نقلا عن الانتصاف وفيه نكتة إفادة الحصر فإن الكلام قبل دخول أرأيت واتخذ مبتدأ وخبر المبتدأ إلهه والخبر هواه وتقديم الخبر كما علمت يفيد الحصر فكأنه قال أرأيت من لم يتخذ معبوده إلا هواه وذلك أبلغ في ذمه وتوبيخه ولا يخفى ما فيه ثم قال نقلا عن صاحب الفرائد تقديم المفعول الثاني يكون حيث يكون تقديم الخبر على المبتدأ والمعرفتان إذا وقعتا مبتدأ وخبرا فالمقدم هو المبتدأ في بيان أن يقال المتقدم هنا يشعر بالثبات بخلاف المتأخر فتقديم إلهه على هواه يشعر بأنه لا بد له من إله فتوكيد لك كقوله اتخذ ابنه غلامه فإنه يشعر بأن له ابنا ولا يشعر بأن له غلاما فيقتضي ما في تقديم إلهه على هواه وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يدفع ذلك الاعتراض لأن الاعتراض لمخالفة القاعدة والجواب بإبداء الفائدة وهذا لا يدفع ذلك كما لا يخفى وأجاب بعضهم عن الاعتراض بأنه لا شك في أن مرتبة المبتدأ التقديم وأن المعرفتين أيهما قدم فهو المبتدأ لكن صاحب المعاني لا ينقطع نظره عن أصل المعنى فإذا قيل زيد الأسد فالأسد هو المشبه به أصالة ومرتبته التأخير عن المشبه بلا نزاع فإذا جعلته مبتدأ في قولك الأسد زيد أزلته عن مرتبة الأصلي لنكتة وما نحن فيه المقدم أزيل عن مكانه لا للقارئ فيه فالمشبه به ههنا الإله والمشبه الهوى لأنهم نزلوا أهواءهم في المتابعة منزلة الإله فقدم المشبه به الأصلي وأوقع مشبها ليؤذن بأن الهوى من باب استحقاق العبادة لها أقوى من الإله عندهم كقوله تعالى إنما البيع مثل الربا ولمح صاحب المفتاح إلى هذا المعنى في كتابه ورده صاحب الكشف بأن قول صاحب الكشاف في الجواب عن قوله فإن قلت لم أخر هواه في الأصل قولك واتخذ الهوى إلها قلت ما هو إلا تقديم المفعول الثاني على الأول للعناية يأبى هذا التجوز لا سيما وقد مثل فقال كما تقول علمت منطلقا زيدا لفضل عنايتك

بالمنطوق وهذا الكلام حق لان المخالفة بين مسلكي صاحب الكشاف وصاحب
المفتاح ظاهرة لمن نظر في كلاميهما والعجب ان العلامة الطيبي كيف خفي عليه
الفرق بينهما مع ظهوره واجاب صاحب الكشف عن اصل الاعتراض بانه
كقول بلغا الطيب بنونا بنوا ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد فان
القرينة المعنوية كافية في التقديم كما صرح به شيخنا الفاضل المولى الفاضل
ابو السعود رح وقد توهم انهما على الترتيب بناء على الت وبهائه التوليف فقد زل
عنه ان المفعول الثاني في هذا الباب هو المتلبس بالحالة الحادثة وفيه نظر
لانا لا نسلم ان المفعول الثاني هو المتلبس بالحالة الحادثة بل المتلبس بها هو المفعول
الاول ولو سلم فلا يفيد المطلوب لاستلزم نقيضه فالصواب ان يقول بدل قوله
المفعول الثاني المفعول الاول وقد توهم بعضهم انه لا تشبيه في الاية اذ ليس
المعنى انهم شبهوا اهواءهم بالهة تعبد وسموها الهة بل المعنى انهم جعلوا اهواءهم الها
اي معبودا بالعبيد ونحو الهه ان يكون مفعولا ثانيا لكنه جعل مفعولا اول على
طريقة القلب بين اجزاء الكلام بلا تشبيه بينهما ورده المحقق الشريف في شرح
المفتاح بان لفظ الاله ان قصد به مفهومه اعني مفهوم معبوده لم يصح ان يجعل مفعولا
اول لكونه عليه بالهوى اصلا وان قصد به الذات كان الكلام على التشبيه قطعا ولا
يجب ان يكون المشبه به ماخوذا باعتبار كونه خصوصيته ذاته بل يكفي هناك
مطلق معبود للرجل ولا يجب ايضا كون التشبيه قوليا بل يكفينا كونه فعليا
فان التشبيه ضمني والحاصل ان الاية اما ان يكون من قبيل التشبيه اولا والثاني
باطل لما مر انفا والاول اما ان يكون من قبيل التشبيه المقلوب اولا والاول مختار صاحب
المفتاح وهو الابلغ والثاني مختار صاحب الكشاف وهو الاظهر ولكل وجهة هو
موليها والله اعلم حرره العبد الضعيف سليمان
بن احمد الرومي سلمه الباري

قوبل وصحح بحسب الطاقة بنسخة قوبلت باصلها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المحمود في كل فعاله والصلوة على سيد الخلق واله وبعد فهذه كلمات صدرت
عن الفقير خليل بن حسن المكي بابه الفلاح رزقه الله بالوصول الى غاية المطالب
بالخير والصلاح في حل مواضع مشكلة من حواشي الكشاف وغيره في تفسير اية من سورة
الفرقان وهي قوله تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه قال الفاضل صاحب الكشاف
بان اطاعه وبنى عليه دينه لا يسمع حجة ولا يبصر دليلا انتهى اقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق قوله بان اطاعه اشارة الى ان المعنى ارايت من جعل
هواه مطاعا لنفسه اشد اطاعة بحيث بنى عليه دينه وطريقه اخذ هذا المعنى
من النظم انه من باب التشبيه البليغ فيكون هواه كالالهة في المبالغة والانقياد
وان الاله محمول على المعنى المجازي لان اله الرجل معبوده ومطاعه فذكر الملزوم
واريد اللازم كما لا يخفى على الناظر المتامل وسبب ذلك عدم سماع الايات القرانية
حق السماع وعدم التدبر فيها بسبب ونه من الايات الالهية والاحاديث النبوية فعلى
هذا اشار بقوله لا يسمع ولا يبصر فيكون الجملتان مسوقتين للتعليل ولذا لم
يعطف لا يقال ان عدم السماع وعدم التدبر حال الاكثر لا حال الكل ولذا قال
تعالى ان اكثرهم فلا يصح التعليل بهما لانا نقول ان امتناع البعض عن الهدى
ومطاوعته للهوى لم يكن لعدم ادراك الحق بل للحسد وحب الرياسة فهم لا يسمعون
حق السماع ولا بد ان يكون الراهبين حق الادراك لا يقال ان اتباع الهوى وترك
الهدى لا يستدعي التدين بدين فبناء الدين على الهوى اب عن النظم لان الاعم
لا يدل على الاخص لانا نقول ان ذلك مستفاد من المقام لان العاقل لا بد وان يتدين بدين ما
ويجوز ان يكون المعنى اطاعوا الخبيث بنوا عليه دينهم فلم يسمعوا الحجة ولم يبصروا دليلا
كما لا يخفى قوله واما قدم المفعول الثاني اشارة الى انه ليس من باب التشبيه
المقلوب وجعل صاحب المفتاح الاية منه بان يكون من قبيل الاسد زيد فكان زيد
اقوى في الشجاعة وشبه الاسد به للمبالغة في وصف زيد بالشجاعة فكذلك
فيما نحن فيه فيكون الهوى اقوى منه في الطاعة والانقياد عندهم فيستفاد من النظم
غاية الذم وهي مناسبة لمقام التعجب ولم يحمله الفاضل صاحب الكشاف
عليه لانه خلاف الاصل ولا يصار اليه بدون الضرورة وهو احتمال بعيد يدل عليه الذوق
السليم والطبع المستقيم ولعل صاحب المفتاح انما حمله عليه تحذيرا عن ان المرء يبني اتباعه

قدم فهو المبتدأ اعني كليهما وسيجي التفصيل **قوله** للعناية به وكتبه نظر لانه لا بد من ذكر
وجه العناية وقد تخيل كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية به من غير ان يذكر من
اين كانت تلك العناية على ما نقل عن دلائل الاعجاز وتلخيص الدفع انه اذا وقع تقديم
من البليغ يكفي ذلك القول لانه اذا لا شك ان سبب الاهتمام امر معتبر في البلاغة ومنشأ
كلام الشيخ ان صاحب علم المعاني ينبغي ان يتصدى ليعلم المتعلم الكاسب للبلاغة
الجهات المعتبرة عند البلغاء على ما يفهم من كلام البعض الا ان صح او بان كلام الشيخ
ليس بكلامه اذا كان وجه العناية مما يظهر بالتامل لا ينبغي ذكره لمن اراد الايجاز
وذكر الوجه في هذا المقام يحتمل الامور منها كونه مدار الامر النهي والانكار كما اشار
اليه العلامة الولد السعيد ومنها كونه محط الفائدة لان ما يكون فيه التشبيه الذي يذكر لاجله
لا حاله هو قوله الله كما تقول علمت منطلقا زيد الفضل عنا يتك بالمنطلق ومنها كونه
واجب التعظيم لانهم تركوا الاله هو واجب التعظيم واتبعوا اهواءهم ومنها كونه منكرا ومنها
كونه مستلذا به ومنها كونه نصب العين واذا احوز التركيب لكثير الاحتمالات والاول
اظهر وامس بالمقام وتجوز ان يكون عدم التعرض لواحد منها لتنبيه انه لا يليق مع الكل مذهب
ممكن كما لا يخفى فكان المص قال انما عدل عن مقتضى الظاهر لنكتة هي العناية وقد يقال يجوز
ان يكون وجه العناية افادة الحصر وقد قال الطيبي نقلا عن الانتصاف وفيه نكتة
افادة الحصر فان الجملة قبل دخول ارايت واتخذ مبتدأ وخبر المبتدأ الهه والخبر
هواه وتقديم الخبر كما علمت يفيد الحصر فكانه قال ارايت من لم يتخذ معبوده الا
هواه وذلك ابلغ في ذمه ولو بيخه انتهى كلامه وهذا مبني على التشبيه المقلوب
ولذا جعل الهه مبتدأ وهواه خبرا بناء على العكس ثم قال وتقديم الخبر بناء على
الاصل فكان الاصل هواه الهه كقولك زيد اسد ثم قدم الهه على هواه فقيل الهه
هواه ثم ادخل عليه الفعل فهذا غاية ما يمكن ان يتكلف في توجيه عبارته ولك
ان تقول ان فيه سهوا من قلم الناسخ وكتبه انه انما يتم لو افاد تقديم بعض المعمولات
الفعل على بعضها الحصر وهو ممنوع فانه يفيد الاهتمام دون التخصيص فقولك علمت منطلقا
زيدا يفيد الاهتمام في الاطلاق دون تخصيصه بزيد مع انه في الحقيقة من
تقديم الخبر على المبتدأ وذلك ان القصد بعد دخول علمت الا كونهما مفعولين
له للا كونهما مبتدأ وخبرا على ما اشار اليه صاحب المفتاح ونبه عليه
سند المحققين في شرحه ثم اعلم ان ههنا اشكالا قد نقله الطيبي عن صاحب

الفوائد

الفوائد وهو ان تقديم المفعول الثاني يمكن حيث يمكن تقديم الخبر على المبتدأ والموقف
اذا وقعت مبتدأ وخبرا فالمقدم هو المبتدأ انتهى وفيه بحث وهو ان ذلك ليس على
اطلاقه بل يجوز تاخير المبتدأ عن الخبر معرفتين مع قيام القرينة المعنوية الدالة على
تعيين المبتدأ نحو ابو حنيفة ابو يوسف ونحو قول الطيب بنونا بنو ابنائنا و
بناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد اي بنو ابنائنا مثل بنينا وذلك ان توقف
ان الخبر محط الفائدة فما يكون فيه التشبيه الذي يذكر لاجله لا حاله فهو الخبر على ما
في الرضي وشرح المفصل وبهذا ظهر ان القاعدة غير شاملة على المادة التي
وجدت فيها القرينة فلا يرد ما ذكره صاحب الفوائد وهذا التحقيق ما ذكره
صاحب الكشف في هذا المقام ثم قال الطيبي نقلا عن صاحب الفوائد ايضا
ويمكن ان يقال المتقدم ههنا يشعر بالثبات بخلاف المتاخر فتقديم الهه على
هواه يشعر بانه لا بد من اله فهو كذلك كقوله اتخذ ابنه علاء فانه يشعر بان له ابنا
ولا يشعر بان له علاء انتهى فانه لتقديم الهه على هواه وفيه ان القائل فرع
التقديم وهو فرع امكانه في السؤال والواجب على المجيب اثبات امكانه
فيقال له ثبت العرش ثم النقش على ان بيان الفائدة لا يدفع الايراد الذي لفظه
الفاعل كما لا يخفى واجاب الطيبي باثبات الامكان والتقديم وقال لا شك
ان مرتبة المبتدأ التقديم وان الموقفين انهما قدم فهو المبتدأ لكن صاحب
المعاني لا ينقطع نظره من اصل المعنى فاذا قيل زيد الاسد فالاسد هو المشبه به اصالة
ومرتبته التاخير عن المشبه بلا نزاع فاذا جعلته مشبها مبتدأ في قولك
الاسد زيد ازلته عن مقره الاصلي للمبالغة وما نعني بالمقدم الا ما ازال عن
مكانه لا القار فيه فالمشبه به ههنا الاله والمشبه الهوى لانهم نزلوا اهواءهم
في المتابعة منزلة الاله فقدم المشبه به الاصلي فاوقعه مشبها كقولك بان الهوى
في باب استحقاق العبادة لهم اقوى من الاله كقوله انما البيع مثل الربوا
ولمح صاحب المفتاح الى هذا المعنى في كتابه انتهى حاصله هو التوفيق بين
كلام النحاة وبين كلام اصحاب المعاني واعترض عليه صاحب الكشف
وقال اقول وقوله يعني قول الكشاف وعما هو الا تقديم المفعول الثاني على
الاول للعناية صريح بان هذا التجوز لا يستجاد وقد قال في مقام التمثيل كما تقول علمت
منطلقا زيد الفضل عنايتك بالمنطلق بل الجواب انه نحو قول الطيب بنونا

رقه الحكايات

فقدره واحد ... [illegible]

لا اخر مقاله وجه الاباء ان المتبادر من قوله المفعول الثاني كون الاله مفعولا ثانيا بناء النظم
وعلى ما ذكره الطيبي من التوجيه والتشبيه المقلوب يكون مفعولا اول ويحتاج
كلام الكشاف في ذلك الى الصرف عن الظاهر بان يقال كونه مفعولا ثانيا باعتبار اصل
النظم لانه في الاصل ارايت من اتخذ هواه الهه فقدم الاله للمبالغة كما مر والتمثيل
المذكور انما هو باعتبار الاصل وانما ارتكب هذا التكلف في توجيه كلام الكشاف
لكونه مسلما بالكلية فاعلم تقديم المبتدا في باب المعرفتين كما هو ظاهر كلام صاحب
الكشاف في المفتاح ولا يخفى على احد من العقلاء ان المتبادر من كلام الكشاف
كون التشبيه في النظم غير مقلوب اما صاحب الكشف فمنع كليتها كالرضي وابن يعيش
فحمل كلام الكشاف على الظاهر وحمل الفاعل على خلاف الظاهر فان قلت اي المسلكين
اولى بالقبول قلت مسلك صاحب الكشف هو التحقيق وان كان خلاف ظاهر
كلام المتون في النحو اذ لو كان قرينة يعرف بها المبتدا لا يجب تقديم المبتدا اذ وجوب
التقديم ليعرف بتقدمه ولا يلتبس بالخبر ولكن قال عصام الدين في بعض تصانيفه
ان ما ذكر من الشعر لا قرينة فيه على كون الموخر مبتدا لجواز كون التشبيه مقلوبا للمبالغة
انتهى وقد عرفت انه خلاف الظاهر والحاصل انه قال العلامة ابو السعود في تفسيره
ومن توهم انهما على الترتيب لتساويهما في التعريف فقد زل عنه ان المفعول الثاني في
هذا الباب هو المتلبس بالحالة الحادثة انتهى اراد بالحالة الحادثة الصفة الزائدة
على الذات وهي التشبيه وبالتلبس التلبس بحسب الدلالة لا بحسب الوقوع فان
المفعول عبارة عن اللفظ كقولك علمت المنطلق زيدا فان الصفة الزائدة هي الانطلاق
والحاصل ان في اللفظ قرينة على المفعول الثاني والثاني في التعريف انما
يوجب ذلك اذا لم يكن في اللفظ قرينة كما مر مفصلا وقال سيد المحققين
في شرح المفتاح وقد يتوهم انه لا تشبيه في هذه الاية اذ ليس المعنى انهم
شبهوا اهواءهم بالاله وسموا الباطل المعبر انهم جعلوا اهواءهم الباطلة معبودا
بعيد وفي تحقيق له ان يكون مفعولا ثانيا لكنه جعل مفعولا اول على طريقه
القلب بين اجزاء الكلام بلا تشبيه بينها وليس بشيء لان لفظ الاله قصد به
معبود ما غير معبود ولم يصح ان يجعل مفعولا اول لحكم ما عليه بالهوى اصلا وان قصد
الذات كان الكلام على التشبيه قطعا انتهى والشق الاول ظاهر لان المعبود المفعول الثاني
الاول المحكوم عليه في الحقيقة بالهوى والهوى ليس بنفس المعبود وهو ظاهر واما الشق

الثاني فلان المراد بالذات اما خصوصية ذات الباري واما مطلق ذات معبود
الرجل فعلى الوجهين لا يصح الحمل لكونهما متباينين وفيه بحث لان ما ذكر المتوهم
من القلب عكس القضية في الحقيقة والظاهر كلامه قدس سره بانه سلم الاصل وهو
قولنا هواه العابد معبود له ولو قيل الهه هواه لتطرق العكس والقلب بكون ذات
الاله نفس الهوى فيصح الحمل وقوله كان الكلام على التشبيه قطعا فدترا مكان
المجاز المرسل هذا اخر ما قصدنا ايراده في هذه الاوراق مع تشتت البال
من ظهور الفتن في جميع البلاد والافاق اللهم خلص
امة محمد عليه السلام بحرمة القران العظيم والفرقان
الحكيم امين امين يا رب العالمين
اياك نعبد واياك
نستعين

كتبت هذه النسخة الشريفة من نسخة قوبل مع اصلها وانا الفقير محمد
تلميذ مولانا استاذ الكل في الكل علامة الروم خليل افندي المكنى بابي العلا
تم كمل

احتجت المعتزلة بما جاء في القران بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه
واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لاستلزام حدوث الكلام كما في العلم
قاضي بيضاوي قوله واجيب بانه الخ قيل فيه بحث اذ ما احتجت
به المعتزلة لتقتضي السبق على الكلام نفسه لا على تعلقه وهو ظاهر اقول يعني
انهم اثبتوا السبق المخبر عنه على نفس صيغة الماضي وعلى معناها الذي هو الاخبار
عن المضي اليه فيلزم حدوث نفس الكلام سواء كان عبارة عن اللفظ او المعنى
لكنه مدفوع بان المراد ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم
الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة كما
صرح به الثقات فالمعنى القديم ههنا مجرد نسبة الكون اليهم والمضي المقارن للفظ
التعلق مع الحادث فلا محذور وهذا ما قاله الامام القرشي في فوائد العقائد من انه يقوم بذات الله تعالى
عن ارسال نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا مع اللفظ
يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم
عزمي زاده افندي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفاضل المحقق البيضاوي في سورة النازعات وهي صفة القلوب والخبر ما الصارها خاشعة واعترض عليه الفاضل ابو السعود بان حق الصفة ان يكون معلومة الانتساب عند المخاطب مع جنبه قالوا الصفات قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها صفات وحيث كان ثبوت الوجيف للقلوب والخشوع للابصار سواء في المعرفة والجهالة كان جعل الاول صفة و الثاني خبرا تحكما بحتا على ان جعل الوجيف الذي هو اشد فظاعة من خشوع الابصار الذي هو اهون عنه مما لا عهد له في الكلام والبح تخصيص القلوب في الحكم تهوين للخطب في موضع التهويل انتهى ملخصا اقول يمكن دفع الثاني منهما بان يقال ان خشوع الابصار انما يكون اهون اذا لم يكن ناشيا من وجيف القلوب و خوفها واما اذا كان منهما على ما يستفاد من الاضافة فالحكم انما هو بالاشد لا غير ويمكن دفع الثالث ايضا بان قوله تعالى يقولون انا لمردودون في الحافرة الاية اذا كان من ارباب القلوب لا مجال لعمومها قال الفخر الرازي خصص القلوب بالراجفة ولم يرد بها الاستغراق بان تقول القلوب يومئذ واجفة لانه ثبت بالدليل ان اهل الايمان لا يخافون بل المراد به قلوب الكفرة انتهى فلا تهوين للخطب واما الاول فلم تزل له مدفعا الا بان يقال وجيف القلوب قد يستفاد من الراجفة بوجه ما وذلك بدخول ذوات القلوب في الاجرام الراجفة مع ان القلوب مبدأ الفعل فيها بخلاف خشوع الابصار فيها لكنه تعسف لا يخفى ثم قال المعترض فالوجه ان تنكير قلوب يقوم مقام الوصف المخصص سواء حمل على التنويع كما قيل وان لم يذكر النوع المقابل فان المعنى منسحب عليه او على التكثير كما في شر اهر ذا ناب فان التفخيم كما يكون بالكيفية يكون بالكمية ايضا كانه قيل قلوب كثيرة يوم اذ تقع النفخة واجفة انتهى وفيه نظر ايضا لانه ان اريد بالحمل على التنويع حمله على نوع مخصوص منها مع انه يكون كرا على ما فر عنه من التهوين في موضع التهويل بزعمه لا معنى لانسحاب المعنى على النوع المقابل وهو ظاهر وان اريد حمله على كل نوع منها كما في التعريف حديث الانسحاب ووضح البيان بقوله كانه قيل قلوب كثيرة لا يكون بينه وبين الحمل على التكثير فرق الا ان الكثير يفيد احادا في التنويع الانواع وهو كما ترى ليس لفرق معتد به ومع ذلك فيفوت حال العموم و... فالاوجه ان يقال تخصيص المبتدا ابيومئذ بجعله ظرفا مستقرا

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المولى ابو السعود في سورة عبس في تفسير قوله تعالى كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره ردع عن المعاتب عليه او عن معاودة مثله وقيل ردع عن ان يعود لمثله وقيل لم يبق اخرى بعد ذلك من خالف رجوعها الى العتاب فقد اخطأ واساء الادب اقول كلام هذا الفاضل نرجح تنقيحا وتخريجا مبني على احتماله امورا ثلثة كون كلا ردعا عما عوتب عليه لا عن المعاودة لمثله ايضا وكون قوله تعالى انها تذكرة تعليلا للردع لا غير وكون نزول السورة بعد الحادثة فعلى هذا لا يتم التعليل الذي بينه الا برجوع الضمير للقران فلذا اورد عليه قوله فالضميران للقران ورد على من جعل الاول للسورة او الايات البينة بانه لا يتم له التقريب لنزولها بعد الحادثة وعلى من جوز رجوعهما الى العتاب بذلك ايضا حيث قال فقد اخطأ وبكونه اساءة ادب معه عم اذ العتاب ح اما ان يكون تذكرة وموعظة له عم او للكفار وعلى التقديرين لا يخلو عن سوء ادب معه عم كما لا يخفى اما اذا لم يبق مبنيا على الامور المذكورة بل يكون الردع عن المعاودة لمثله وان كانت الجملة تعليلية له او تحمل الجملة على انها استئناف عن الاتيان بالنفي ولو كان الردع مخصوصا بما عوتب عليه كانه قيل لم عاتبنا الله نبي حبيبه عم على ذلك الامر البراءي بالنسبة الينا اجيب بان العتاب تذكرة له ولامته بان لا يعودوا لمثل ذلك من الاهتمام بامر المستغنين والاعراض عن المسترشدين فلا يتعين ح ارجاع الضمير للقران بل يصح على التقادير المذكورة كلها فعلى هذا الكلام له مع المحذور المذكور حيث لا اشعار في كلامه بالتعليل وقد عمم الردع على التنبيه المشهور او خصه بالمعاودة كما قيل انه عطف تفسيري ولا يبعد ان يرجح رجوع الاول للسورة او الايات لما قيل انه لا يلزم ح ارتكاب التاويل قبل ظهور الاحتياج اليه ولانه اشهر نقلا من نقلة المفسرين ثم لا يخفى ما في كلامه اذ تخصيصه الردع بما عوتب عليه بناء ان يكون نزول السورة المشتملة على كلا التي للردع بعد الحادثة كما هو المتبادر من عبس وذلك ظاهر فتامل

حرره الحقير حميد ... الجزري

قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة النور ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا شرط للاكراه فانه لا يوجد بدونه قال المحشي رح قال مولانا العلامة على تقدير التسليم يكون سببا للترك لا للاكراه اقول تصور لكلام العلامة محملان صحيحان للارادة احدهما ان يكون قوله على تقدير التسليم اشارة الى منع المقدمة المذكورة بقوله فانه لا يوجد بدونه اي لا نسلم ان الاكراه لا يوجد بدون الشرط لجواز ان يوجد من غير ارادة شيء من التحصن والبغاء ولو سلم ذلك فجميع ما ذكره المص لا يقتضي الا ان ذكر الشرط في نظم الاية لانه يقتضي ذكره مع

الفاضل المدقق سعدي چلبي

مع ان المصنف بيان نكتة ذكره وذلك لان مدار التوجيهين على نفي المقدمة ولا يخفى ان اذا
كان الاكراه لا يوجد بدون الشرط فلم يبق حاجة الى ذكره عند النهي سواء كان الشرط شرطا للاكراه
كما هو التوجيه الاول وللنهي كما هو التوجيه الثاني فمقتضى التوجيهين تركه هذا والمحشي
اختار هذا المحمل واعترض عليه بوجوه اربعة احدها ان المقدمة المذكورة بديهية لا تقبل
المنع لظهور ان الاكراه الذي هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده لا يكون الا على خلاف
الارادة والاختيار وثانيها ان المصنف ليس بصدد بيان نكتة ذكر الشرط حتى يرد ان
ما ذكر سبب لتركه بل مقصوده اظهار فساد دليل الخصم بمنع ان للآية اي للنهي الذي فيها مفهوما
مستندا بجواز ان يكون شرطا للاكراه لا الى الوجهين يدل على هذا المقصد التصريح بالجواز في
الوجه الثاني وكذا ما ذكره المصنف في المنهاج في جواب ما نقل لقوله قيل ولا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصنا ليس كذلك قلنا لانه لم يأت بالحرمة لامتناع الاكراه انتهى وهذا هو الوجه
الثاني ههنا بعينه وثالثها ان كلام العلامة ليس على قانون المناظرة لكونه من مقابلة المنع بالمنع
ولم يقل به احد وربما يبدو ان سببا في كلام المصنف حيث قال واثباته ان علاوة لا يخلو عن بيان
سبب الذكر فلا وجه لنفي الذكر مطلقا ومن ههنا ينفتح لك وجه ما قلنا في بيان قول العلامة
على تقدير التسليم يكون المعنى ان المراد ولو سلم ذلك فجميع ما ذكره المصنف بارجاع ضمير يكون الى
مجموع الكلام ولولا ذلك لم يظهر وجه مناط هذا الاعتراض كما لا يخفى ويحتمل ان يكون وجه الامر بالتأمل
فرادي اي شيئا هذا وثانيها ان يكون قوله على تقدير التسليم اشارة الى منع كونه شرطا للاكراه
اي كان انه شرطا للاكراه بل للنهي بناء على ان تقييد كلام بقيد يشعر بمنه ان يكون قيدا لما سيق
له الكلام وهو ههنا النهي لا الاكراه وتمام الكلام كالاول بلا تفاوت وعلى هذا لا يرد الاعتراض
الاول من الاعتراضات الاربعة وهو ظاهر ولم يحمل المحشي على هذا اما لانه كلام اسناده هذا ادعى
لمراده او لعله مناط اعتراض العلامة واحدا وهو ان شرطية الاكراه مدللة بزعمه
فالمنع حق الدليل وعلى الاخير لا يكون للمحمل الثاني وجه صحة لان عدم انه يحتمل الاهم ان يكون
باقي الكلام على المحمل الثاني هكذا ولو سلم ذلك اي انه شرط للاكراه يلزم ان يكون شرطا
للاكراه سببا لترك الاكراه وهو النهي لانه اذا لم يوجد بدونه لم يكن النهي الا بدونه
ولا يخفى انه على هذا لا ينتج قوله لا للذكر وغير ذلك من المفاسد فلهذا من ان يخفى كما لا يخفى

هذا ما سنح لي في بيان هذا المقام من الحاشية السعدية
على البيضاوي لمفخر محمد بن
سعد عبد الرحمن
الحسيني

قال العلامة البيضاوي فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم وينبذوا اليكم العهد ويكفوا ايديهم
عن قتالكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم حيث تمكنتم منهم فان تجرد الكف لا يوجب نفي
التعرض انتهى وقال العلامة ابن كمال باشا زاده في هذا المحل كلاما يعني يلقوا ويكفوا معطوفان
على يعتزلوكم في حكم الجزم بلم ثم قال في الهامش من لم يتنبه له قال فان تجرد الكف لا يوجب نفي
التعرض يقول العبد الضعيف عصمه الله تعالى حاشاه عن عدم التنبه لمثل هذا بل الرجل ماض
بخلاف مذهب الغير وذلك لانه خالف المفسرين فعطف يلقوا على لم يعتزلوا واراد ان
المعنى خذوهم واقتلوهم ان لم يعتزلوكم ولم يلقوا اليكم السلم مع انهم كفوا ايديهم عن القتال
فان تجرد وجود الكف لا يوجب نفي التعرض بل لا بد معه من الاعتزال عنا والقاء السلم الينا
فقوله فان لم يجرد الكف الخ تعليل لقوله فخذوهم واقتلوهم باعتبار كونه معلقا
بالشرط السابق لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون الاذن للتعرض بالاخذ والقتل مقصورا على
تقدير ثبوت الكف مع انتفاء الاعتزال والقاء السلم وليس كذلك اذ التعرض جائز
على تقدير انتفاء الكل كما قاله المفسرون لانا نقول لا نم ذلك اذ جواز التعرض على هذا التقدير
مستفاد من الاية بطريق دلالة النص فهي دالة على جوازه على التقدير الاول بالعبارة وعلى
الثاني بالدلالة فانهم يبقى لنا بحث في كلام المعترض ومن حذا حذوه من المفسرين وهو ان
يلقوا لو عطف على يعتزلوا بدون لم لزم ان يكون جواز التعرض على تقدير انتفاء الامور الثلثة
جميعا وهم منه انه لو لم ينتف هذه الجملة لم يجز سواء وجد الكل او البعض وقد عرفت ان تجرد
وجود الكف لا يوجب نفي التعرض ولهذا عدل اي ح عن عطف يلقوا على المنفي الى عطفه على
مجموع النفي والمنفي وقد نبه عليه بالتعليل السابق ذكره فتدبر

قال العلامة البيضاوي فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم وينبذوا اليكم العهد ويكفوا ايديهم
عن قتالكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم حيث تمكنتم منهم فان تجرد الكف لا يوجب
نفي التعرض انتهى يقول العبد الضعيف وفقه الله تعالى ان ظاهر هذا الكلام يوهم كون
قوله تعالى ويكفوا مثبتا مع ان سائر المفسرين صرحوا بكونه منفيا وقد نقل ان مولانا ابن كمال
باشا اعترض على القاضي بان يقول انه لم يتنبه لكونه منفيا وحين ما سمعته حسنته
وقلت ما قلت ولكن بعد هذا تأملت في هذا الكلام ووجدت وجها لا يلزم ان يكون
ذلك القول مثبتا وهو ان يكون قوله فان تجرد الكف الخ تعليلا لترتب الحكم على مجموع عدم
الالقاء وعدم الكف كانه قال ان حكم الاخذ والقتل ترتب على مجموعهما اذ لو ترتب على
عدم الكف فقط لزم نفي التعرض عند الكف فقط وليس كذلك فان تجرد الكف لا يوجب
نفي التعرض بل لا بد معه من ترك التعرض لنا والقاء السلم لنا كما علم في الآية الاولى فعلى هذا

يكون الفعلان منفيين لكونهما معطوفا على المنفي فيكون كلام القاضي موافقا لكلام سائر المفسرين نعم لو كان قوله ويكفوا استئنافا مثبتا لاختل المعنى كما لا يخفى الا انه يرى بعيدا للطبع لكونه غير متبادر على ما لا يخفى اذ مآل الآيتين الله اعلم انهم لو ثبتوا على هذين الشرطين فكذا والا فكذا هذا ما ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر والله اعلم بمراده المنخ

قوله تعليلا لترتب الحكم على مجموع عدم الالقاء وعدم الكف مبناه على عموم النفي لا على نفي العموم ولمانع ان يمنع ويقول لا نم ان حكم الاخذ والقتل مرتب على عدم كذا او عدم كذا حتى يتم ما ذكرت بل على عدم مجموع الامور الثلثة بدليل ان الشرط في الآية السابقة لنفي التعرض الاعتزال وعدم القتال اى الكف عنه والقاء السلم فالمناسب في هذه الآية ان يكون الشرط للتعرض رفع تلك الامور وهو نفي العموم لا عمومه ولو سلم فالاكتفاء على العدمين لا يخلو عن شيء على ما سنبينه قوله ترتب على مجموعها لا على واحد منها فيه ان ينبغي ان يعلل بقوله اذ لو ترتب على واحد منها لكان كذا اقالدليل قاصر عن الدعوى على انه لو ترتب الحكم على مجموع عدم الالقاء وعدم الكف لهم انتفاؤه على تقدير انتفاء ذلك المجموع وانتفاؤه يصدق بانتفاء جزئه فعند الكف وعدم الالقاء ينتفي المجموع فينتفي حكم التعرض بالاخذ والقتل وقد عرفت ان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض فانهم قوله على عدم الكف فقط اى سواء وجد الالقاء او لم يوجد اعلم ان عدم الكف عبارة عن القتال والقاء السلم هو الاستسلام والمصالحة فكيف يتصور فرض القتال مع بقاء المصالحة قوله بل لا بد معه من ترك التعرض لنا انت خبير بان قوله هذا يقتضي ان يكون ترتب الحكم على الاعدام الثلثة لا على العدمين فقط كما نبهناك عليه قوله لكونهما معطوفا هذا سهو من قلم الناسخ وحق العبارة لكونهما معطوفين قوله فيكون كلام القاضي موافقا لكلام سائر المفسرين اقول نعم لكن لو سلم عن الاعتراضات الواردة عليه قوله الا انه يرى بعيدا للطبع اقول بعد ما تحققت ما اوردناه على التوجيه المختار عنده علمت ان الامر بالعكس فالقول بان هذا التوجيه بعيد عن الطبع بعيد عن الطبع كما لا يخفى قوله لكونه غير متبادر لم كيف وقد تبادر الى اذهان الفحول من المفسرين فاعترضوا عليه قوله اذ مآل الآيتين الى هذا مأخوذ من كلام المفسرين شكر الله مساعيهم الا ان القاضي لم يسلك مسلكهم لما لاح له من دليل قد اشرنا اليه في تحريرنا السابق على انه لا يخلو عن نظر قد احلناه ثمة الى التدبر فتدبر

قال العلامة البيضاوى فان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض قيل هذا تعليل لتخصيص الكف بالكف عن القتال وقوله نعم ويكفوا الى ان عطف على يعتزلوا فيكونان منفيين كما قاله المفسرون على ما نقل البناء ومنه ان المناسب حينئذ ان يقول فان مطلق الكف بل قوله مجرد الكف ومع هذا لا ينهض دليلا على التخصيص المذكور كما لا يخفى واما الدليل الصالح له ان عدم الكف عن غير القتال من انواع الاذى قد علم من قوله فان لم يعتزلوكم فلا بد من هذا التخصيص لئلا يلزم التكرار فافهم

قال البيضاوى فان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض اقول هذا تعليل لعدم تناول شيء من اجزاء المقدم لاستلزام المقدم للتالي على تقدير عطف ويكفوا على النفي وتحليل عدم اعتزالهم على التعرض لغير القتال من نهب الاموال والسبي واظهار العداوة وذلك التعليل لنظرية الاستلزام حيث اخذ في المقدم كونهم لا بد لهم عن قتال المؤمنين وهو يقتضي ظاهر التبعيض الى ... وتلخيص التعليل ان مجرد الكف ما لم ينضم اليه الاعتزال والقاء الاستسلام والانقياد الى المؤمنين لا يوجب نفي تعرض المؤمنين لهم بالاخذ والقتل فلا ينافي استلزام عدم اعتزالهم وعدم اخذ المؤمنين اياهم وقتلهم اينما ثقفتموا عليهم

لمحرره الفقير مفتي زاده الازميرى

قوله تعالى ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اقول ظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الآثار والاخبار وسائر الآيات خلافه واجاب عنه بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل بقدر ملء جهنم كما اذا قلت ملأت الكيس من الدراهم لا يقتضي دخول جميع الدراهم في الكيس ولا يخفى ما فيه فان تعلق اجمعين بالناس لا يلائم الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالبحث السابق والحق في الجواب ان المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي ذلك الا ان يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع من افراد الطعام وكذلك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا الظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم من زعم انهم لا يدخلون النار لمولانا جلال الدوانى في تحقيق القول

تأمل

ولقد اهلكنا القرون من قبلكم يا اهل مكة لما ظلموا اى حين ظلموا بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح
لا على ما ينبغي وجاءتهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو باضمار قد
او عطف على ظلموا وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان
الله لهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم واللام لتأكيد النفي قال شيخنا اعترض عليه الفاضل بان
علمه تعالى ليس علة لعدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم لا بالعكس اقول كون العلم علة لكفرهم
وعدم ايمانهم باطل لا يشتبه فيه مؤمن فضلا عن عالم فاضل فان كون علم الله تعالى العالم الديان
علة للكفر والعصيان مقالة اهل الزيغ والفساد والطغيان وحاشا عن الفاضل البيضاوي
ان خطر ذلك وعلمه عطف على قوله لفساد استعدادهم وخذلان الله تعالى اياهم لو هو يدلك
لكن يجب ان يؤول كلامه ويصرف عن ظاهره بان يجعل المراد موتهم على الكفر المعلوم منه تعالى او يجعل
العلم علة للحكم بانهم يموتون على الكفر ويكون حاصل المعنى ولقد اهلكنا القرون الى آخره لما كذبوا
وعلمنا انهم لا يؤمنون وان اهلكناهم فيكون العلم هو المعلوم اعني عدم ايمانهم فيناسبه ولكن
انما عبر ذلك لكون علم الله تعالى محيطا بالمستقبل فتوسيط العلم لاثبات المعلوم للافادة عليه
العلم فانهم حسن افندي الشهير بيشق زاده قيل لا تأثير لعلم الله تعالى بانهم يموتون
على الكفر في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم فلا يوجد تأثيره فيه اقول معنى كون علمه تابعا للمعلوم
ان علمه تعالى في الازل للمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه
عن سائر العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال
فتابع لعلمه الازلي التابع لماهيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها
في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فموتهم
على الكفر وعدم ايمانهم متبوع لعلمه الازلي ووقوعه تابع له خذ هذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع
شتى زلت فيها اقدام الاقوام فضلوا واضلوا صدر الدين زاده

قوله تعالى وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد استثناء على طريقة قوله ولا عيب فيهم غير
ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب فاصله سورة البروج قوله استثناء على طريقة قوله
ولا عيب الخ يعني ان ما انكروه ليس منكرا في الواقع وغير حقيق بالانكار كما ان فلول السيوف ليس عيبا
عيبا ولا ينبغي ان يعد عيبا ولا يضر ذلك كون الاستثناء في قول الشاعر مبنيا على الادعاء بخلاف
ما في النظم فانهم انكروا الايمان حقيقة سعدي افندي قوله استثناء على طريقة قوله ولا عيب
يرد عليه ان الشاعر يعترف ان الفلول المذكورة فضيلة لهم بخلاف الكفرة فانهم اعتقدوا الايمان عيبا
فالاستثناء فيما حكم عليهم لا يحتاج الى تقدير كون الايمان عيبا ويمكن ان يدفع بان الايمان بالله العزيز
الحميد الذي له ملك السموات والارض والله على كل شيء شهيد لا يمكن ان يكون عيبا عند احد فلا بد لصحة
الاستثناء التنزيل منزلة العيب اي لو كان منهم عيب لكان هذا فيكون مبالغة في نفي العيب هذا اذا كان
المراد انهم ما انكروا الا الايمان بالله الموصوف بهذه الصفات باعتقادهم اما لو اريد الايمان بالله الموصوف
في الواقع بهذه الصفات فالاستثناء على ظاهره فاعرفه والفلول جمع فل بفتح الفاء وهو الكسر في حد
السيف والكتائب جمع كتيبة وهو الجيش والقراع الشجعان قرع بعضهم بعضا كل ذلك من الصحاح
عصام الدين اقول قد افاد استاذ استاذ الامام شيخ مشايخ الاسلام سلمه الله
السلام في هذا المقام وجها ثالثا عاريا عن التكلفات التي ارتكبها وهو انه لما كان المقصود من الاية
ذم الكافرين ونفي العيب عن المؤمنين بابلغ وجه واكده قال الله تعالى وما نقموا منهم الاية على معنى
لم ينكر الكافرون من المؤمنين شيئا ولا عابوا منهم عيبا الا استمرارهم على الايمان بالله الموصوف
بهذه الصفات وان كان ذلك عيبا في نفس الامر محال فاتصافهم بعيب من العيوب ومنكر من
المنكرات محال سواء اعتقدوا الكفرة كونه عيبا (كون ذلك عيبا) او لم يعتقدوا فالاية واردة منه سبحانه
لنفي العيب عن المؤمنين بابلغ وجه واكده كما في البيت المذكور وليست الاية حكاية لقول الكفرة في حق
المؤمنين حتى ينظر الى اعتقادهم انه ذلك عيب ام لا وما ذكره في المطول من قوله ومنها اي من تاكيد المدح بما يشبه
الذم ضرب اخر وهو ان يؤتى بالاستثناء مفرغا ويكون العامل فيه ما فيه معنى الذم والمستثنى ما فيه
معنى المدح نحو وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا اي ما تعيب منا الا اصل المناقب والمفاخر
كلها وهو الايمان بالله تعالى وعليه قوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان امنا بالله وما
انزل الينا فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التاكيد من
وجهين انتهى صريح في ان التاكيد في مثل هذه الايات كالتاكيد المذكور في البيت المشهور وهذا الوجه
الوجيه المطابق لما في المطول مراد الفاضل صاحب الكشف وعليه المعول والله تعالى اعلم

بسم الله سبحانه وبحمده

تعليقة في الفرق بين القران وسائر الكتب الالهية والاحاديث الربانية و
الاحاديث النبوية على ما يذكره اهل الاصول في تعريف الكتاب وفي اقسام الوحي على
ما يذكرونه في مبحث السنة من تقسيم الوحي الى ظاهر وباطن ولانبناء امر الدين اصولا وفروعا
على الوحي عظم الاعتناء بشانه حتى صدره محمد بن اسمعيل البخاري في صحيحه فاعلم اولا ان
الوحي لغة يطلق على امور ذكرها الجوهري وغيره الكتابة والاشارة والكتابة والرسالة
والالهام والكلام الخفي وغيرها واصله الاعلام في خفاء وسرعة كما في المشارق وشرعا اعلام
خاص هو الاعلام بالشريعة وهذا الاعلام له طرق ذهب الى كل واحد ذاهب الاول اظهار
القراءة والاسماع والثاني الالهام ذكرهما الاصبهاني في اوائل تفسيره عن اهل السنة والثالث
ان يحفظ جبريل كلام من اللوح المحفوظ وممن ذكره الامير بن الطيبي والقطب الرازي في
حواشيهما على الكشاف الاخيرهما عبر عن الالهام بالتلقف الروحاني فلنسق قولا رابعا كاتبه
عليه السيوطي وممن قال بالاول البيهقي حيث قال معنى قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر
يريد والله اعلم انا اسمعنا الملك وافهمناه اياه وانزلناه بما سمع فيكون الملك منتقلا
من علو الى سفل واستحسنه ابو شامة حيث قال هذا المعنى مطرد في جميع الفاظ الانزال
المضافة الى القران او الى شيء منه يحتاج اليه اهل السنة المعتقدون قدم القران
وانه صفة قائمة بذاته تعالى هذا ولكن الاحتياج اليه غير ظاهر واستشهد السيوطي في الاتقان
بعد حكايته لجميع ما ذكر لطريق الاسماع بحديث النواس بن سمعان عند الطبراني مرفوعا
اذا تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل
السماء صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع راسه جبريل فيكلمه الله من وحيه
بما اراد فينتهي به على الملائكة كلما مر بسماء سأله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث
امر قلت لا كلام في امكان كل واحد منها وكل اثنين والمجموع بان يلهم الله جبريل كلامه
ويسمعه ويحفظ من اللوح المحفوظ ولا يبعد ان يرجح القول الاخير اعني الحفظ من
اللوح المحفوظ بقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ فان الظاهر يراد بيان ان ذلك
ماخوذ من اللوح المحفوظ كما تقول ان المسئلة الفلانية في كتاب كذا واية الاتيان
اما للنبي او لياخذ عنه الظاهر والاول كل في حقه تعالى فتعين الثاني وعليه جرى الفقيه
ابو الليث في تفسير سورة الدخان وهو المناسب لكلام الاصوليين في تفسير المتلو
من الوحي كما يجي اذا عرفت هذا فنقول قسم اهل الاصول الوحي الى متلو وغير متلو والمراد
بالمتلو كما في حاشية شرح المختصر للسعد ان لفظه ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد
لا يجوز لجبريل ولا للرسول عليه السلام ولا للغير تغييره وتبديله بما يفيد عين فائدته لا حل

الاعجاز والتحدي به قال وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على جبريل معناها
حرفا فكلمه عبارته وبيّن للرسول بتلك العبارة او الهمه كما لقنه فاعرب الرسول عليه السلام
عنه بعبارته ويجوز نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها انتهى وذكر نحوه العلامة الفناري
في اوائل فصول البدائع حيث قال انه يعني الدليل الشرعي اما وحي انزله جبريل عم فان
كان متلوا اي منتظما في اللوح المحفوظ لا يجوز لاحد تغييره وتبديله لفظا او معنى فالكتاب و
الا كما لو انزل على جبريل او الرسول معناه فعبر احدهما بعبارته ولذا جاز نقله بالمعنى وان كان
الاولى اللفظ فالسنة انتهى فهذا اي ذا ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الا معناها وصرح
صاحب الكشف والتحقيق حيث قال في تعريف الكتاب بانه القرآن المنزل على الرسول ان
القرآن بمعنى المقروء مطلق واحترز بقوله المنزل على غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس
بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل لفظه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه فافاد هؤلاء
الثلثة المحققون ان قسم السنة المقابل للكتاب لم ينزل الا معناه فلزم ان الاحاديث القدسية
والاحاديث النبوية كلاهما على سواء في انهما انزلا بالمعنى فقط لكن ينبغي ان يحمل قولهم على انه لم يتحقق
الا انزال معناه لا على انه تحقق عدم انزال اللفظ في جميع الاحاديث يدل عليه قول الفناري
اول مباحث الكتاب حيث عرفه بانه الكلام المنزل المعجز بسورة منه فخرج غير المنزل وغير
المعجز من الكتب السماوية والسنة المتواترة لان المراد بالمنزل المحقق منزليته لفظا
لا ما ادعي او ثبت منزليته معنى فقط فيخرج الثابت بالآحاد من القراءات والسنن الالهية ويدل عليه
ايضا قول الامام الجويني فيما نقله السيوطي في الاتقان كلام الله المنزل قسمان قسم قال الله
لجبريل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبريل
ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن
يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع جندك للقتال فان قال الرسول يقول
الملك لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرق وحثهم على المقاتلة لا ينسب الى كذب ولا تقصير
في اداء الرسالة وقسم اخر قال الله لجبريل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة الله من
غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا
حرفا انتهى فهذا اي ذا ان القسم الاول لا يلتزم فيه العبارة عبارة المرسل بالكسر حيث قال فان
قال الرسول يقول الملك ثم قال السيوطي بعد نقله قلت القرآن هو القسم الثاني والقسم
الاول هو السنة كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن اقول لم تصب في اطلاق
قوله والقسم الاول هو السنة بل القسم الاول الكتب الالهية غير القرآن والاحاديث
القدسية اذ المقسم كلام الله والكلام المضاف الى الله ثلثة هذان والقرآن كما يجي نقله
ولا نعرف من احد اطلاق كلام الله على الاحاديث النبوية حتى ان قسم السنة الكتب او نبويا

لم

لم يتحقق الا انزال معناه فقول ابن ملك وزين ابن نجيم في شرحيهما على المنار ان قيد المنزل على
الرسول يخرج الاحاديث القدسية في غاية الصحة فرد عليه بما ذكره القاآني من ان
قيد المنزل المراد به المنزل من حيث النظم مخرج لغير الكتب السماوية والوحي الغير المتلو وقيد المكتوب
في المصاحف مخرج للمنزل الغير المكتوب الذي نسخت تلاوته وللاحاديث القدسية مردود
وقول الجلال المحلي قيد المنزل على محمد يخرج الاحاديث غير الربانية والتورية والانجيل مثلا وقيد
للاعجاز يخرج الاحاديث الربانية يمكن تصحيحه بان يريد بالمنزل اعم من منزل النظم والمعنى كما اشار
الى هذا التوجيه صاحب التحقيق ولم يصب من رده ابن ابي شريف في حاشيته حيث قال وجه
خروج غير الربانية بقيد المنزل انها ليست لفظا منزلا اذ المنزل معناها والنبي عليه السلام يعبر عنه
حيث اشار الى ان الربانية في قيد المنزل لكونها لفظا منزلا ولعله دفع في ذلك بما ذكر قبله
من قوله على الاحاديث الربانية وتسمى الالهية والقدسية حكاية قول الرب سبحانه نحو حديث
الصحيحين انا عند ظن عبدي بي الحديث ونحو حديث مسلم يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي
الحديث والاحاديث غير الربانية وقد تسمى النبوية ليس كذلك هذا ولا يلزم من حكاية قول
الرب ان يكون اللفظ منزلا كما ظهر من كلام الجويني السابق فالحاصل ان الاحاديث الالهية
كالنبوية لم يتحقق الا انزال معناها فلا فرق اذا بينهما الا بان الاحاديث القدسية فيها عزو القول
الى الله سبحانه وليس ذلك في غيرها بل الموصوف في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير
عزو الى الرب وقد اوضح عنها ابن حجر الهيتمي في الفتح المبين شرح الاربعين وانا اسوق
كلامه بحروفه كاملا لكثرة منافعه قال رحمه الله فائدة يعم نفعها ويعظم وقعها في الفرق بين الوحي المتلو
وهو القرآن والوحي المروي عنه عم عن ربه عز وجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى
القدسية وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير وحديث ابي ذر هذا من اجلها
اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرآن لتميزه على البقية باعجازه من اوجه كثيرة
اول الكتاب وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل وبحرمة مسه
للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرانا وبان كل حرف
منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكراهيته عندنا وبتسمية الجملة منه اية وسورة
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لشيء من ذلك فيجوز مسه وتلاوته
لمن ذكر وروايته بالمعنى ولا يجزي في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرانا ولا يعطى قارئه بكل حرف
عشرة ولا يمتنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه اية ولا سورة اتفاقا ايضا ثانيها كتب الانبياء
قبل تغييرها وتبديلها ثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا احادا عنه عم
مع اسناده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ
لانه المتكلم بها اولا وقد تضاف للنبي عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف

إلى الآل الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيما قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه واختلف
في بقية السنة هل هو كله يوحى أولا وآية وما ينطق عن الهوى تؤيد الأول ومن ثمة قال عليه السلام
ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنحصر تلك الأحاديث القدسية في كيفية من كيفيات
الوحي بل يجوز أن تنزل بأي كيفية من كيفياته كرؤيا النوم والإلقاء في الروع وعلى لسان الملك
ولرواتها صيغتان أحدهما أن يقول قال رسول الله فيما يرويه عن ربه وهي عبارة السلف
ومن ثمة آثرها المصنف فيما ثانيهما أن يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسول الله عليه السلام والمعنى
واحد انتهى فإن قلت إن الأحاديث الإلهية أخبار آحاد متميزة عن سائر أخبار الآحاد
بتقييد الإسناد إلى الرب فيها دون غيرها يجري فيها ما يجري في غيرها من الرواية بالمعنى ونحوها كيف
ولم ينقل عن أحدهم تجويز الرواية بالمعنى مستثنيا الأحاديث الإلهية فلزم أن لا يلتزم لفظها من
المنزل منه تعالى فلا يلزم من المنزل ولا المنزل النبي عليهما الصلوة والسلام ولا يلزم من كون تلك
الأحاديث كلام الله بمعنى أنه تعالى هو المتكلم بها أولا كما أفاده أن يكون هو عين كلام الرب سبحانه
كما لا يخفى وبما ذكرناه تبين أن ما في حواشي التلويح الحسنية من أن الأحاديث الإلهية أحاديث
أوحاها الله سبحانه ليلة المعراج إلى النبي عم وتسمى بأسرار الوحي لا وجه له قطعا إذ انتزع جميع ما ذكر
بحصول في القرآن كلام الله المنزل على الرسول الملتزم منه عز وجل لفظه ومعناه والكتب الإلهية
كلام الله المنزل على غير رسولنا الملتزم منه عز وجل معناه فقط والأحاديث القدسية كلام الله
عز وجل المنزل على رسولنا معناه فقط والأحاديث النبوية ما صدر من الرسول قولا غير مسند
إلى الرب أو فعلا أو تقريرا هذا ما يتعلق بالفرق بين الأمور الأربعة وأما تقسيم الوحي فهو
على ما ذكره علماؤنا قسمان ظاهر وباطن أما الظاهر فثلثة أقسام الأول ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قطعية ويدخل فيه القرآن وبعض السنة إلهيا أو نبويا و
ذلك لأنه إن سمعه على أنه يقرأ له كلام الرب فهو القرآن وإلا فإن سمعه إياه بإضافته إلى الرب
بأنه يقول كذا وكذا فيكون حديثا إلهيا ~~أو نبويا وذلك لأنه إن سمعه على أنه يقرأ الكلام~~
وإن سمعه بلا إضافة إليه بأن الأمر كذا وكذا فيكون نبويا والثاني ما وضح له بإشارة الملك
من غير بيان بالكلام وهذا لا يدخل فيه القرآن قطعا ويدخل النبوي قطعا وكذا الإلهي لما تقدم من
الفتح المبين وذلك كحديث أبي أمامة عند أبي نعيم في حليته أن روح القدس نفث في روعي
أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب الحديث ولا يباينه في
ذلك ما قال السهيلي الثانية من كيفيات الوحي أن ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال إن روح
القدس الحديث لأن ما كان بالكلام من الملك يقع في السمع أولا لا في الروع والثالث ما تبدى لقلبه
يقينا بإلهام من الله وهو المراد بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أي إلهاما بأن أراه
الله بنور كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله كما في فصول البدائع ومر عليه الزمخشري

والبيضاوي لكن نقل السهيلي عن مجاهد وأكثر المفسرين أن المراد بهذه الآية النفث في
الروع وجعلها من القسم الثاني إلا أن مراده بهذا النفث القذف والإلهام منه تعالى فإنه جعل
النفث بواسطة الملك وبدونها كيفية واحدة ولا يدخل في هذا القسم القرآن ويدخل
الأحاديث لما تقدم ويلحق من الوحي الظاهر أن يكلمه الله تعالى في اليقظة بلا واسطة من وراء حجاب
أو بلا حجاب إن ثبت رؤية النبي عليه السلام إياه تعالى كما في ليلة الإسراء قال السيوطي وليس في
القرآن من هذا النوع شيء فيما أعلم نعم يمكن أن يعد منه آخر سورة البقرة لما تقدم يعني به ما أورده في
النوع الأول من حديث ابن مسعود عند مسلم لما أسري رسول الله عم انتهى إلى سدرة
المنتهى وفيه فأعطي رسول الله ثلثا أعطي الصلوات الخمس وأعطي خواتيم سورة البقرة و
غفر لمن لا يشرك بالله من أمته شيئا المقحمات هذا وليس فيه أنه عم سمعها منه تعالى وكذلك
يلحق من الوحي الظاهر أن يكلمه الله تعالى في النوم كما في حديث معاذ أتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ
الأعلى الحديث قلت كذا أوردوا هذا الحديث مثالا لهذا القسم من الوحي الظاهر وليس بمتعين
لعدم تعينه للرؤيا بل ثبت في بعض طرقه كون هذه القصة ليلة الإسراء وكذا أورده الطيبي في شرح
لما صدر من المشكاة بين أن يكون في النوم أو في اليقظة وتكلم عليه على كل تقدير هذا وينبغي
أن يدخل كلا هذين النوعين من الوحي في القسم الأول بأن يقال ما وقع في سمعه من الله تعالى أو من
الملك يقظة أو مناما قلت وإنما قلنا الملك لا جبريل لما ثبت بلسان غيره كإسرافيل
قرن بنبوته عم ثلث سنين فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القرآن على لسانه
فلما مضت ثلث سنين من نبوته قرن بنبوته جبريل كما أخرجه أحمد عن الشعبي ثم ذكر السيوطي فيما
سماه لبس اللباب عن إيراد الحلب حديثين أحدهما عند مسلم والآخر عند الطبراني يوجبان [illegible]
مجيء إسرافيل إلى النبي عليه السلام بعد ما بعد إرساله لسنين وأثر الشعبي أيضا فيقتضي تقدمه عليه
فيهما إن ثبوتهما لكنه لا ينافي تلك النكتة بل يقتضيها كما يقتضيه أثر الشعبي هذا وأما الوحي
الباطن فهو ما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف معروف في الأصول هل يجوز للنبي
عليه السلام أولا يجوز له الاجتهاد أصلا بل حظه الوحي الظاهر فقط والأول مذهب الجمهور ونقله
الإمام عن الشافعي والثاني نزلا به على الجبائي وأبي هاشم وحكي في المحصول قولا ثالثا هو الجواز في
الحروب دون غيرها وزاد رابعا هو التوقف وعلى الأول هل وقع أولا أو يتوقف خلاف البعض
وعلى الأول هل يخطئ أم لا قولان أصحهما الأول بشرط أن لا يقر على خطائه ومحل هذا من الأصول
ولكن هذا آخر ما أوردنا إيراده والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد وآله أجمعين

قال العلامة القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة
لله جميعا الاية اي لو يعلمون ان القوة لله جميعا اذا عاينوا العذاب لندموا اشد الندم وقال المحشي
سعدي چلبي اسعده الله بثنائب فضله ولطفه الخطاب ان العلم حال المعاينة محقق فاذ متعلق
بان القوة لله واما قوله لندموا فعلى ما سبق لا على ما في الدنيا وكذلك توجيه الخ انتهى كلام الفاضل
المحشي اقول مستعينا بفيضه العميم اشار الفاضل المحشي بهذا القول الى ان لو ههنا يحتمل معنيين
لا غير احدهما وهو الشائع استعماله كما يفصح عنه علم المعاني والنحو انها تنفي الاول لانتفاء الثاني
يعني ان انتفاءه يستلزم انتفاء الاول كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فيكون حاصل
قول العلامة البيضاوي لو يعلمون اي في الدنيا ان القدرة لله جميعا اذا عاينوا العذاب لندموا
اشد الندم اي اشد ندامتهم منتف في الدنيا فلذلك انتفى علمهم فيها ان القدرة لله جميعا حال
المعاينة فلو تعلق قوله اذ عاينوا العذاب بيعلمون لاستلزم انتفاء ندامتهم انتفاء علمهم
حال المعاينة وليس كذلك اذ علمهم حال المعاينة محقق الوقوع فلذلك قال المحشي فاذ
متعلق بان القدرة لله ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم من معاينتهم العذاب ان ندامتهم في الاخرة
وعلى ما فيها فلا يتحد زمان مدخوليها دفع رحمه الله ذلك بقوله واما لندموا فعلى ما صدر منهم من
اتخاذ الانداد وذلك في الدنيا فيكون ندامتهم ايضا فيها فالتام المعلق مع التعليق زمانا هذا او
قوله رحمه الله لا على ما في الدنيا دفع ايضا لما كان ان يسبق الى بعض الاذهان من ان علمهم لما كان مقيدا
بكونه في الدنيا ان يكون ندامتهم على ما فيها من التنعم والتزخرف وغيرها وليس كذلك لعدم دلالة
السياق عليه بخلاف ندامتهم على ما سبق فانها وان كانت ايضا في الدنيا وعلى ما فيها الا انها
على شيء مخصوص منصوص فليس على الثاني هذا هو التوجيه الوجيه وثانيهما ان وجود الاول يستلزم
عين الثاني كقوله نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان وجود الاول اعني الخوف يستلزم عين الثاني
اعني عدم العصيان فعلى هذا يكون قوله اذ عاينوا العذاب متعلق بيعلمون وحاصله لو يعلمون حال
المعاينة ان القوة لله لندموا يعني ان علمهم حال المعاينة يستلزم ندامتهم من كون ما ندموا عليه
فوات نعيم الاخرة فحصلة لندموا على فوات نعيم الاخرة فان شرط الجزاء يشترط ارتباطهما زمانا كما لا يخفى
وهذا هو المعنى بقوله رحمه الله وكذلك توجيه الخ — ناصر الدين اللاري حفظه

قال صاحب الكشف في حاشية الكشاف في قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم الاية
الاية في سورة المؤمنين ولهم اي للشيعة وقد خذاخذوهم
ان يقولوا انها اي المنكوحة بالمتعة زوجة لكن يكشف
بني للفاعل وهو الموت عن بينونتها قبله اي تبين
الزوجة قبيل الموت بينونة مكشوفة عنه لان الاستمتاع
انما يكون في حال الحيوة فاذا انتهى بالموت انتهى الزوجية
وينكشف البينونة بالموت فلا ترث بعد الموت كما انها
تبين بانقضاء الاجل في نكاح الموقت قضاء لحق التعليق
والتأجيل فلا يحصل التوارث فيه لبينونة حقوق
الزوجية وانقطاعها بانتفاء الاجل لكونها مشروطة به
وحاصله اي ما نالوا منع استنفار جر بعد جر ويمكن ان يكون
مجرورا بالاضافة اي منع ناش من الاستنفار في الملازمة
في قوله ولو كانت زوجة لحصل التوارث ان اريد بدل
من الاستنفار لو كانت زوجة حال الحيوة لم تفد شيئا
في اثبات المدعى لان التوارث انما يتصور ويتحقق بعد الموت
لا في حال الحيوة وان اريد بعد الموت فالملازمة اي حصول
التوارث ممنوعة بما سبق من ان بينونة الزوجة
قبيل الموت تكشف بالموت فلا يبقى الزوجية فلا ترث
هذا هو البيان وان خفي على بعض الاذهان فان قيل
لا تبين بالموت كالنكاح المؤبد يعني ان الزوجية بالنكاح
المؤبد لا تبين بالموت كذلك الزوجية بنكاح المتعة لا تبين

قال قلت هل الاية تدل على تحريم المتعة قلت لا
لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا
صح النكاح قال الامام روي عن القاسم بن محمد ان
الاية تدل على تحريم المتعة وتقريب انها ليست زوجة
له فوجب ان لا تحل له اما قلنا انها ليست زوجة له
لانهما لا يتوارثان بالاجماع ولو كانت زوجة لحصل
التوارث لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم
فوجب ان لا تحل له اما قلنا لقوله تعالى الا على ازواجهم
ولا كرحوا منه في التحقيق افعل ولهم ان يقولوا
انها زوجة فلا قوله ان الاية احدى الدلائل
كشف الكشاف

قيل وقد رد على الفاضل السعد حيث قال واما قيل من
انه ان اريد بعد الموت فالملازمة ممنوعة فليس له معنى لتحصل
نعم لو عكس لكان له وجه وانت خبير بانه لو عكس وقال
ان اريد لو كانت زوجة حال الحيوة فالملازمة ممنوعة
وان اريد بعد الموت لم يكن معنى لتحصل فيه مسلمه

بالموت اجيب عنه بانه قياس مع عدم ما فرق النكاح به فان كلا واحدا من التمتع والتوقيت والتأبيد بيان
الاخر ويفترق النكاحات به فيكون قياسا مع الفارق وهو فاسد بالاجماع اي باجماع المسلمين وتفسير قول المص
اذا صح بان المراد اذا صح النكاح المؤجل فلا تحريم فلا تدل الاية على تحريم المتعة وحين لم يصح النكاح المؤجل لدلائل
من الاية وغيرها الدالة على عدم صحته لم يصح فتحريم النكاح المؤجل ليس لكونه بل لان الحرمة لا تنافي البطلان والفرق
ان الحرمة عام للفاسد كخلاف البطلان والمدعى في هذا المقام ان الاية احدى الدلائل الدالة على حرمة المتعة عند قائله
بن محمد فلا يخفى ان مراده ان كلام المص يدل على ان ليس في الاية ما يدل على التحريم مع ان الاباحة اصل في الاشياء ولذلك
ان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح المؤجل فلا تحريم وحين لم يصح بالدلائل الدالة لم يصح فتحريم النكاح
المؤجل لعدم كون المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج ولكان ان هذه الاية ليست من الدلائل الدالة على الحرمة هذا مراد المص
هذا بيانه

قال البيضاوي في اواخر تفسير سورة الفاتحة وعن ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال لابي الا اخبرك بسورة
لم ينزل في التورية والانجيل والقران مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني
والقران العظيم الذي اوتيته وقال الفاضل الشريف في حاشية الكشاف قوله قلت بلى الذي يقتضيه سياق
الحديث انه لما قال الا اخبرك قال في جوابه بلى فاختصر التقدير وعن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه
روي عنه عم كذا سال لماذا روي عن ابي فاجاب بانه روي عنه انه قال قلت اختصر في العبارة
ولكن يكفي تقدير قال كما توهم اذ يصير المعنى قال ابي في جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى
وفساده بين انتهى وجه الفساد انه يلزم ان يكون ما بعده قال جوابا لقوله عم وهو قوله قلت بلى
وليس كذلك بل الجواب مجرد قوله بلى وقال الفاضل الشهير بخطيب زاده قال ولا يكفي تقدير قال
اقول انه على تقدير ان يكون التقدير بهذا وعن ابي انه قال قلت بلى اما ان يجعل المعنى انه قال في جوابه
قلت بلى فيوبق الفساد كما ذكر بلا فرق بين التقديرين واما ان يجعل انه قال في حكاية جوابه فيجوز
ان يجعل المعنى كذلك على تقدير المتوهم ايضا وكيف لا فانه قلت قرينة واضحة على هذا المعنى على هذا التقدير
انتهى اقول فيه انه لو صح هذا التقدير يلزم ان لا يحضر ابو هريرة في المجلس عند جواب ابي بقوله
بلى يا رسول الله وليس كذلك فان سياق الحديث وسياقه ينافيه كما لا يخفى ويلزم ايضا ان لا يتم
كلام ابي هريرة اذ تمامه بذكر كلام ابي اذ السياق والسباق يقتضي ذكره وهذا التقدير ينافيه فالاولى
ان يجعل قلت بلى من كلام ~~ابي هريرة~~ ابي هريرة اي قلت في جواب رسول الله عليه السلام بلى يا رسول الله
ما رعته لا استماع ما هو المرغوب

من خط ... خط

ولقائل ان يقول المعنى على التقدير قال ابي في حكاية قوله مع الرسول في ذلك المقام قلت بلى ... كما لا يخفى على من له دربة بأساليب الكلام

فان سياق الحديث وسياقه يقتضي حضور ابي هريرة عند جواب ابي لرسول الله عليه السلام

قال الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله هذا تاديب من الله لنبيه حين قالت اليهود
لقريش سلوه عن الروح واصحاب الكهف وذي القرنين فسألوه فقال ائتوني غدا اخبركم ولم يستثن
فابطأ عليه الوحي بضعة عشر يوما حتى شق عليه وكذبته قريش والاستثناء من النهي اي لا تقولن لاجل
شيء تعزم عليه اني فاعله فيما يستقبل الا بان يشاء الله اي الا ملتبسا بمشيئة الله قائلا ان شاء الله او الا
وقت ان يشاء الله ان تقوله بمعنى ان يأذن لك فيه ولا يجوز تعليقه بفاعل لان استثناء اقتران المشيئة
بالفعل غير سديد واستثناء اعتراضها دونه لا يناسب النهي بيضاوي قوله ولم يستثن
ان لم يقل ان شاء الله فكانه مشيئة ان شاء الله بالاستثناء في التخصيص فاستعير له اسم الاستثناء
فيما يستقبل من الزمان مطلقا قوله ملتبسا بان لما قدره فيه وهو بان يشاء الله يعني الباء المحذوفة فيه
للملابسة اي ملتبسا بمشيئة الله ولما توهم منه ان التلبس بحقيقة المشيئة ليس لمقدور العبد ولا وجه للنهي عنه
دفعه بقوله قائلا ان شاء الله هو بدل ملتبسا كانه تفسير له يعني ان الملابسة بمشيئته تعالى بان تقول
ان شاء الله ولا يخفى عليك انه لو قال ملتبسا بذكر مشيئة الله لما توهم ما توهم ان الذكر مستفاد من
التلبس لان تلبس القول بشيء لا يكون الا بذكر ذلك الشيء قوله او الا وقت ان يشاء الله انه عطف على الا
بان يشاء الله اي لا تقل في كل حال من الاحوال او في كل وقت من الاوقات اني فاعل الا وقت ان يشاء الله
وحال ان يشاء الله ان تقوله بمعنى ان ياذن لك فيه بيان لقوله ان تقوله يعني اذا اذن لك فيه بالوحي
لا مطلقا فالمشيئة مجاز عن الاذن قوله غير سديد لان الاستثناء من الاثبات بمعنى النفي فالمعنى لا فاعل
في كل وقت وفي كل حال الا حال ان يشاء الله ووقته فاني لا افعله والامر بالعكس قوله واعتراضها
دونه لا يناسب النهي لان اعتراض المشيئة لجواز ان الفعل تتعلق بعدمه مثلا ان تقول اني فاعل ذلك
الفعل الا ان يعترض المشيئة دونه فاني لا افعله وهو معنى صحيح فلا وجه لنهيه عليه السلام عن هذا القول
ابو البقاء ٥٥

قال الفاضل القاضي البيضاوي في سورة الفتح في تفسير قوله تعالى يد الله فوق ايديهم حال او استئناف مؤكد على سبيل
التخييل انتهى وقال الفاضل عوض افندي في هامش تفسير البيضاوي وفيه اخلاء الجملة الاسمية الحالية عن الواو
وقد تقرر في الاعراف انه غير فصيح وقد عرفت فصاحته عند البعض ولهذا اشير على الراغبين في تفسيره
انتهى كلامه اقول وضع لفظ الله موضع الضمير لتعظيم اليد وللاشعار بكمال التفوق يد الله على ايديهم
هداية الله

قال البيضاوي في تفسير سورة الفتح ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار فصل الوعد واجمل
الوعيد مبالغة في الوعد لسبق رحمته ثم جبر ذلك بالتكرير على سبيل التعميم فقال ومن يتول يعذبه عذابا اليما
انتهى قال المولى عبد الحليم محمد الشهير باخي زاده القاضي بقسطنطينية المحمية لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل المذكور
وهو قوله تعالى يعذبكم عذابا اليما هو قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله تعالى يؤتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الآتي
وهو قوله تعالى ومن يتول يعذبه عذابا اليما هو قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله الاية فكما ان
الوعيد مكرر فكذا اعادة الوعد مكرر فليس في جانب الوعيد ما يكون جابرا للنقصان الناشئ من الاجمال
كما لا يخفى انتهى ٥ فيه نظر لان الوعد عام ومكرر كالوعيد لكن الوعيد غير مفصل فلا بد من الجبر لنقصانه الكائن
من الاجمال فاجبر ذلك بالتكرير فقال ومن يتول الاية من خط هداية الله

وكان التكرير في الوعيد جابرا للنقصان الاجمال

قال البيضاوي في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى آمنا برب العالمين رب موسى وهرون الاية ابدل
الثاني من الاول لئلا يتوهم انهم ارادوا به فرعون انتهى وقال في سورة طه في تفسير قوله تعالى قالوا آمنا برب
هرون وموسى الاية قدم هرون لكبر سنه او لروي الاية او لان فرعون ربى موسى في صغره فلو اقتصر على موسى او قدم ذكره فربما توهم
ان المراد فرعون وذكر هرون على الاستتباع انتهى وقيل لا يخفى ان هذا التوهم في ما سبق فلينظر وجه التوفيق انتهى واقول
قوله رب العالمين فانهم عالمون بان فرعون ليس رب العالمين فلا يتوهم على هذا ان المراد فرعون وذكر هرون على الاستتباع
لا يخفى ان الاية تكفي ... خبر بان هذا التوهم لا يمشي ايضا
هداية الله

في سورة الملك ليبلوكم ايكم احسن عملا قال القاضي البيضاوي اصوبه واخلصه وجاء مرفوعا احسن عقلا واورع عن محارم الله واسرع في طاعته جملة واقعة موقع المفعول الثاني تأنيبا لفعل البلوى المتضمن معنى العلم وليس هذا من باب التعليق لانه يخل به وقوع الجملة خبرا فلا يعلق الفعل عنها بخلاف ما اذا وقعت موقع المفعولين انتهى كلامه وقال في سورة هود وانما جاز تعليق فعل البلوى لما فيه من معنى العلم من حيث انه طريق اليه كالنظر والاستماع والتوفيق بين كلاميه يظهر من تحقيق ابي السعود حيث قال في الموضعين المذكورين وتعليق فعل البلوى اي تعقيبه بحرف الاستفهام لا التعليق المشهور الذي يقتضي عدم ايراد المفعول اصلا مع اختصاصه بافعال القلوب لما فيه من معنى العلم باعتبار عاقبته كالنظر ونظائره ولذلك اجري مجراه بطريق التمثيل او الاستعارة التبعية انتهى

ابو البقاء الكفوي

قال القاضي البيضاوي وليس هذا من باب التعليق الخ اقول سلب التعليق ونفيه لمانع وهو وقوع وهو وقوع الجملة خبرا فقط وعدم وقوعها موقع الجملتين وشرطه ان يكون الجملة المعلق عنها مبتدأ او خبرا سادا مسد المفعولين لقائل ان يقول ان ما ذكره هنا من المانع عن التعليق لا محالة موجود في قوله في سورة الواقعة افرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم انزلتموه من المزن حيث قال فيه والرؤية ان كانت بمعنى العلم فمعلقة بالاستفهام وفي سورة هود ايضا حيث قال وانما جاز تعليق فعل البلوى لما فيه من العلم اللهم الا ان يقال جوز البعض تعليق فعل القلب عن المفعولين اذا صدر المفعول الثاني بكلمة الاستفهام لان معنى الاستفهام يعم بعد علمت وان كان الاول عدم التعليق عن المفعول الاول مثل علمت زيدا من هو كذا ذكر الرضي فكلام القاضي هناك وفي سورة هود مبني على تجويز ذلك البعض ويحتمل ان يقال المنع هنا بالنظر الى خصوص تركيب ليبلوكم ايكم احسن عملا وفي الموضعين المذكورين ليس بذلك بل انما اعتبر تضمن معنى العلم لكن يرد عليه ان جواز التعليق من ابن علم ضمنا يحتاج الى بيان وجه لان طلب الستر قبل العلم بوجوده ليس من دأب ارباب العقول تأمل

واسمعه بسمع القبول

ابو البقاء الكفوي

واعلم ان قولهم لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على
ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد
فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه
بل النصوص شاهدة على طي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية
والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد
بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد
الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة
لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان والآية
من هذا القبيل كذا في شرح العقايد اقول قد جعل الشيخ ابو المعين النسفي هذه الحجة قطعية
وبالغ في الرد وتخطئة من قال بكونها اقناعية وتبعه صاحب الكشف وجماعة حتى تشبث
بكلامهم بعض الجهال من الطلبة البطلة فتفوه في حقه قدس سره بالكلمة الوقيحة والمقالة القبيحة
والتمس من سلطان الزمان معين الدين شاه رخ بهادر سلطان ان يعقد مجلس مملوا بالفحول
الاماثل الكملة ونحارير الافاضل المهرة ليظهر ان تلك العقيدة باطلة فمات قبيل ذلك اليوم
بتقدير الله تعالى ميتة جاهلية على طريقة الني[illegible] فيما بين القاذورات محروما من الجواب
المستقيمات وما ذلك الا بفضل الله على الشارح المحقق في شانه وكرامة
من كرامته الدالة على علو قدره ورفعة مكانه وينبغي ان يعلم انه ان اراد ان الملازمة المفهومة
من الآية اقناعية فينبغي ان لا يشك في ذلك منصف لكنها اشارة الى برهان التوحيد حيث
قال في شرح العقايد وشرح المقاصد والمشهور في ذلك برهان التمانع المشار اليه بقوله لو كان
فيهما آلهة وتقريره لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان
كلا منهما امر ممكن في نفسه وكذا التعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين
المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث
والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا وهذا التفصيل ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن
لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا انتهى
كلامه وقد صرح باقناعية الملازمة العلامة في شرح المفتاح والشيخ محي الدين في التدبيرات
الالهية وقال الامام حجة الاسلام في الجام العوام المرتبة الثالثة من الايمان ان يحصل التصديق

بالادلة الخطابية اعني القدر الذي جرت العادة باستعماله في المحاورات والمخاطبات وذلك
مفيد في حق الاكثرين تصديقا يبادر الرأي وسابق الفهم اذا لم يكن الباطن مشحونا بتعصب
ورسوخ اعتقاد على اعتقاد خلاف مقتضى الدليل ولو لم يكن السمع مشغوفا بتكلف المماراة
والتشكيك فيها بالمجادلة واكثر ادلة القرآن من هذا الجنس مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة فكل طالب
باق على الفطرة غير مشوش بمماراة المجادلين يسبق من هذا الدليل الى فهمه تصديق جازم بوحدانية
الحق تعالى لكن لو شوشه مجادل وقال لم يبعد ان يكون العالم بين الهين يتوافقان ويتعاونان
على التدبير ولا يختلفان فاستماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه ثم ربما يعسر حل هذا السؤال
ودفعه في حق بعض الافهام القاصرة انتهى كلامه ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن اي بالبرهان والخطابة والجدل
من مجموعة الحفيد

قال شارح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله
كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه
لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره
صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام ولا يخفى ان هذا خطابي حسين ميبدي

[illegible]

[illegible]

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم الآية ومن ذلك ما حكي ذكر ابن عباس رضي الله عنه
وهو ان كل حيوان يتناول طعامه بفيه الا الانسان فانه يرفعه اليه بيده انتهى واورد عليه بان
القردة مع ابهام الحيوانات المحسنة تشاركه فيما ذكر فلا يصلح كرامة ولا ان يعد خاصة له واجيب
بان هذا مبني على عدم الفرق بين اليد والرجل فانه يتناول برجله التي يطاؤها القاذورات لا بيده ورد
بانه لم يتم مبنى النظر فان عبارة القاضي صريحة في ان مراده ان كل حيوان يتناول بفيه من غير استعانة لعضو
والانسان يستعين بعضو ولا دخل لخصوصية اليد التي في الانسان ولو اعتبر خصوصيتها فلا وجه لاعتباره
كرامة بل الكرامة اعطاء اليد انتهى وقيل الظاهر قضية كل حيوان يتناول طعامه بفيه ضروري في اكثر
الحيوانات ولا ضروري في افرادها كالدب والقردة ثم ان ما بين لبستان كل الطعام كذلك وما يتناوله
كذلك ليس من كل الوجوه كما هو في الانسان كما لا يخفى فظهر ان ما ذكر خاصة للانسان والزام له وقول
القاضي في انه اليتيم اليد اسم العضو الى المنكب يؤيد ما ذكره المجيب وقول الفقهاء بغصب الراكب
ما وطئت دابته او اصابت بيدها او رجلها لا بفمه لجواز الحي نفوذ فوله في آخر كلامه لا بيده فانه
فالظاهر انه من قبيل ولا ترى ضبا بها ينجحر وقول الراد في بيان المراد من غير استعانة لعضو اخر
لو صح لانا ذا كرمنه نحو القردة اذ الاستعانة هو من الاحتياج وعدمه اولى هذا ما سنح لي والله اعلم
وصلى

عن المبرد هو حبل الرجاع من اطراف الاصابع الى الكتف كذا في التهذيب

ومن صلح من ابائهم الآية او مفعول معه فاصر في سورة الرعد والمعنى انه ملحق بهم وفيه انه واو المفعول
لا تدخل الا على المتبوع على ما نصوا عليه سعد رحمه قلت عليه منع ظاهر اذ لا نم ذلك الاشتراط
بل انما قالوه في مع لا في الواو وبمعناها فقوله نصوا عليه فرية بلا مرية سيان الفندي في الاقليد
وغيره نصب الاسم بعد الواو لا بد بين الاول الدلالة على اجتماعهما معا على الفعل والثاني في الدلالة
على ان الاعتماد على الاول والثاني يدخل على سبيل التبعية كما في البرد والطيالسة لان العباءة
لبست آتية اولا ودا عية الى البرد بخلاف واو العطف فما ذكره المحشي منصوب عليه شهاب
من خط ..

باخيال اوبي معه الطير الآية في سورة سبأ الطير مفعول معه اعترض عليه ابو حيان بانه لا يقتضي
الفعل اثنين من المفعول معه الا على البدل او العطف فكما لا يجوز جاء زيد مع عمرو مع زينب الا بالعطف كذا هذا الا ان يجوز
ان يقال حذفت الواو استثقالا لاجتماع الواوين كما في الاعراف او يقال تعلق الاول بعينه بعد تعلق الثاني فلا تشيع
سعدي لا حاجة الى هذا الا ان الذي اباه النحاة اذا كانا من باب واحد كظرفين و جارين والاول هنا ظرف والثاني مفعول
وههنا منها بيان والذي غره اتحاد معناهما فتامله شي من خطه نقل من خط

قال سبحانه وتعالى لئلا يعلم اهل الكتاب الا يقدرون على شيء الآية ولا زائدة لتوكيد النفي كلا في قول الشاعر
من غير لا عصف ولا اصطراف اي من غير عصف وباء الاضافة من الاوصاف لتوكيد معنى الصفة
نحو آخر واحوى قال العجاج والدهر بالانسان دواري اي دوار واعلم ان باء الاضافة اذا دخلت
على غير صفة احالته الى الصفة كبصري وبصرة فاذا دخلت على الصفة المحضة فاكدوا معنى
الوصف بها كما قال سعد بن مالك بن ضبيعة يا بؤس للحرب التي وضعت اراهط فاستراحوا
اي يا بؤس الحرب فاللام توكيد للاضافة كما في قول النابغة يا بؤس للجهل ضرارا لاقوام اي يا بؤس الجهل
كذا ذكره ابن جني

اورايت من اتخذ الهه هواه من كان في طاعة الهوى في دينه يتبعه في كل ما ياتي ويذر لا يتبصر دليلا ولا يصغى الى برهان
فهو عابد هواه وجاعله الهه فيقول لرسوله هذا الذي لا يرى معبودا الا هواه كيف تستطيع ان تدعوه الى الهدى
فان قلت لم اخر هواه والاصل قولك اتخذ الهوى الها قلت ما هو الا تقديم المفعول الثاني على الاول للعناية كما تقول علمت منطلقا
زيدا لفضل عنايتك بالمنطلق كشاف

اورايت من اتخذ الهه هواه اي هو مطواع لهوى النفس يتبع ما يدعوه اليه كانه يعبده كما يعبد الرجل الهه وقرى
الهة هواه لانه كان يستحسن الحجر فيعبده فاذا راى ما هو احسن رفضه اليه فكانه اتخذ هواه
الهة شتى يعبد كل وقت واحدا منها كشاف في الجاثية

قوله ما هو الا تقديم المفعول الثاني على الاول للعناية الا انتصاف وفيه نكتة افادة الحصر فكانه قال ارايت
من لم يتخذ معبوده فان الجملة قبل دخول ارايت واتخذ مبتدا وخبر المبتدا الهه والخبر هواه وتقديم
الخبر كما علمت يفيد الحصر فكانه قال ارايت من لم يتخذ معبوده الا هواه وذلك ابلغ في ذمه وتوبيخه
وقال صاحب الفوائد تقديم المفعول الثاني يمكن حيث يمكن تقديم الخبر على المبتدا او المعرفتان اذا وقعتا
مبتدا وخبرا فالمقدم هو المبتدا فقوله كما تقول علمت منطلقا زيدا ليس بسديد ويمكن ان يقال
المتقدم ههنا يشعر بالثبات بخلاف المتاخر فتقديم الهه يشعر بانه لا يدعى الها فهو كقولك اتخذ
ابنه غلامه فانه يشعر بان له ابنا ولا يشعر بان له غلاما فعلم ان الانسب تقديم الهه على هواه وقلت لا شك
في ان رتبة المبتدا التقديم وان المعرفتين ايهما قولهما المبتدا لكن صاحب المعاني لا يقطع النظر من
اصل المعنى فاذا قيل زيد الاسد فالاسد هو المشبه به اصالة ومرتبته التاخير في المشبه
بلا نزاع فاذا جعلته مبتدا في قولك الاسد زيد ازلته من مقره الاصلي للمبالغة وما نعني بالتقدم
الا المزال عن مكانه لا العارض فيه فالمشبه به ههنا الاله والمشبه الهوى لانهم نزلوا اهواءهم في المتابعة
منزلة الاله والبيان انه يقول اتخذ الهوى الها فقدم المشبه به الاصلي واوقعه مشبها ليؤذن بان
الهوى في باب استحقاق العبادة لهم اقوى من الاله تعالى كقوله تعالى انما البيع مثل الربوا وفي صاحب
المفتاح هذا المعنى في كتابه واما قال المؤلف ما هو الا تقديم المفعول على الحصر لئلا يتوهم متوهم
خلافه واما المثال الذي اورده صاحب الفوائد فمعنى قوله اتخذ ابنه غلامه جعل ابنه كالغلام يخدمه
في مهنة اهله وقوله اتخذ غلامه ابنه جعل غلامه ابنه مكرما مدللا علامه طيبي على الكشاف

قوله ما هو الا تقديم المفعول الثاني على الاول للعناية اورد عليه انه من باب زيد المنطلق ولا تقديم
في نحوه فالتقديم لسلامة الامر واجاب بسلامته بما خلا صنعته انه لو كان تشبيها وعكس مبالغة كان فيه
تقديم معنوي لان المقدم هو المزال عن مكانه الاصلي كما في نحو زيد الاسد فاذا قيل الاسد زيد للمبالغة
كان من التقديم المعنوي اقول وقوله وما هو الا تقديم المفعول الثاني على الاول للعناية يابى
هذا التجوز لا سيما وقد مثل بما مثل بل الجواب انه كقول ابي الطيب بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن
ابناء الرجال الاباعد فان القرينة المعنوية كافية في التقديم كما صرح به شيخنا الفاضل رحمه الله والله اعلم
كشف الكشاف

١٢

قوله من اتخذ الهه هواه مفعولا الاتخاذ من غير تقدير ولا تاخير لاستوائهما في التعريف وقال الزمخشري فان قلت لم اخر هواه
الى قوله بالمنطلق قال الشيخ وادعاء القلب فيه ان التقديم ليس بجيد لانه من ضرائر الشعار قلت قد تقدم فيه ثلاثة
اوجه مذاهب على ان هذا ليس من القلب المذكور في شيء انما هو في تقديم وتاخير فقط وقرا ابن هرمز الاهة هواه على
وزن فعالة والاهة بمعنى المألوه والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة والاهة مفعول ثان قدم لكونه نكرة وكذلك صرف وقيل
الالهة هي الشمس وردها بانه كان ينبغي ان يمتنع من الصرف للعلمية والتانيث واجيب بانها تدخل عليها ال كثيرا فلما نزعت
منها صارت نكرة فاريته بحرى الاوصاف ويقال الالهة بضم الهمزة الفها اسما للشمس وقرا بعض المدنيين الهة هواه جمع الهة
وهو ايضا مفعول مقدم وجمع باعتبار الانواع فقد كان الرجل يعبد الهة شتى ومفعول ارايت الاول هو والثاني
الجملة الاستفهامية در المصون

قوله او كانا معرفتين او مثلا وبين ليس على الاطلاق بل يجوز تاخر المبتدا عن الخبر معرفتين او مثلا وبين مع قيام القرينة
المعنوية الدالة على تعيين المبتدا كما في قوله بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد وذلك لانا نعرف
ان الخبر محط الفائدة ما يكون فيه التشبيه الذي يذكر لاجله فهو الخبر كقولك ابو يوسف ابو حنيفة اي رجل مثله وليوارث
تشبيه له لا بان ابو يوسف فابو يوسف هو الخبر ومثله قول ابي تمام لعاب الافاعي القاتلات لعابه وارى الجنى
اشتارته ايد عواسل اي بنو ابنائنا مثل بنينا ولعابه مثل لعاب الافاعي رضى على الكافية

اذا نقلت ما تلونا عليك اعرفك على مبنى قول النحويين
لا يجوز تقديم الخبر على المبتدا اذا كانا معرفتين مع ان ايهما قدرت
كان المبتدا مفتاح في الحالة المقتضية لكون المسند اسما معرفا

يريد انهم حكموا بامتناع تقديم الخبر على المبتدا اذا كانا معرفتين
وبنوا ذلك على امر لفظي هو دفع الالتباس ولذلك اجازوا
اذا لم يلتبس كما في قوله بنونا بنو ابنائنا ولم يبينوا في ذلك
امرا معنويا داعيا اليه لكنك اذا تاملت ما تلونا عليك عرفت
ان السر والحكمة في ذلك هو ان ما تقدم من المعرفتين هو الذي طلب
الحكم عليه فيجب ان يكون مبتدا والمحكوم عليه سيد

وما قد يتوهم لبعض الخواطر من ان المنطلق دال على معنى
فهو في نفسه متعين للخبرية وان زيدا دال على الذات فهو
في نفسه متعين للمبتدئية تقدم او تاخر فلا يتوجه عليه فان
المنطلق له اعتباران في المفتاح في الموضع المذكور

قال السيد السند في شرح هذا المحل بعد ما رد على الامام حيث قال زيد
دال على الذات والمنطلق على الوصف ولا شك ان الوصف
يسند الى الذات لا الذات الى الوصف فزيد هو المحكوم عليه
قدم او اخر ولم يرد ان المنطلق اذا قدم وجعل مبتدا
لم يرد به مفهوم المنطلق على معنى ليس اخبارا عن ثبوت الانطلاق
لشيء بل اريد به ذاته اعني ما صدق عليه وزيد اذا اخر
لشيء بل اريد به مفهوم مسمى زيد مثلا فيكون الوصف
وجعل خبرا اريد به مفهوم مسمى زيد مثلا فيكون الوصف
مسندا الى الذات دون العكس واما قول زيد لصاحب
اسم زيد لان الجزئي الحقيقي لا يصح حمله على شيء بل انما
يحمل عليه المفهومات الكلية لشيء ذلك ما حققته الا في
مع قطع النظر عن الذهن الا فاظ انتهى

قوله بان اطاعه يعني ان الاله هنا استعارة للمطاع المتبع الذي هو عنه كالدين والمراد بالدليل ما في الآفاق والانفس ولا جعله
مصرا في نسخة تنبيه وقوله قدم المفعول الثاني وهو الالهة على الاول وهو هواه لان المعنى جعل الهه والعناية الاهتمام لانه هو الذي
تتعلق به شدة الانكار الشديد في علمه بان الاله يستحق التعظيم والتقديم بالحسب او الاله المراد من لم يتخذ معبوده الا الهواه
فالبليغ في ذمه ولو بسجه وفيه نظر ثم انه اورد عليه ان المبتدا والخبر اي كل او الاصل كما هنا اذا كانا معرفتين لا يجوز تقديم احدهما على الآخر
وليس هذا على اطلاقه فانه اذا قامت القرينة صح ذلك كما صرحوا به والقرينة هنا قائمة عليه وهي عقلية لان المعنى يطلب
كما عرفت فلا حاجة الى النقل بان اهل المعاني لا يتكلمون هنا فتدبر وارد عليه
شهاب

قوله فكانه يعبده اشارة الى انه صلة الكاف تشبيه بليغ او استعارة وقوله في الهة اي بصيغة الجمع فالهوى بمعنى المهوي وقوله رفضه
اي تركه ذاهبا او مائلا اليه فالالهة عبثا في اللفظ بغير مجوز او تشبيه وقوله شهاب

كلمة ارايت تستعمل للاعلام وتارة للسؤال وههنا استعملت للتعجب من جهل من هذا وصفه ونعته وقوله الهه هواه مفعول الاتخاذ
من غير تقديم ولا تاخير لاستوائهما في التعريف فان مفعولي اتخذ تدل دخوله عليهما مبتدا وخبر المبتدا الهه والخبر هواه لان كل
واحد منهما معرفة والمعرفتان اذا وقعتا مبتدا وخبرا فالمقدم هو المبتدا والمؤخر خبره فيكون الهه مفعولا اول وهواه
ثانيا من غير تقديم ولا تاخير الا ان المصنف جعل تقدير الكلام ارايت من اتخذ هواه الهه وقال وانما قدم المفعول الثاني
للعناية كما تقول علمت منطلقا زيدا الفضل عنايتك بالمنطلق نظرا الى اصل المعنى فانه لا يكون الموقفين انما اقدم
هو المبتدا الا ان النظر الى جانب المعنى وملاحظة اصل المعنى يقتضيان يكون الهه خبرا في الاصل ويكون المقصود من الكلام
التعجب من اتخاذ الهوى الها على التشبيه البليغ كانه قيل الا تتعجب ممن جعل هواه بمنزلة الاله في الالتزام طاعته وعدم مخالفته
اياه ولا معنى لتشبيه الاله بالهوى ولما كان المشبه به ههنا هو الاله والمشبه هو الهوى ومن المعلوم ان حق المشبه به
ان يكون متاخرا عن المشبه كان مرتبة قوله الهه التاخر عن الهوى كما في قولك زيد الاسد فلما قدم عليه صار من الاخر موضعه
الاصلي غير تارة فيه فلهذا احمل من تقديم المفعول الثاني على الاول شيخ زاده

ارايت من اتخذ الهه هواه بان اطاعه وبنى عليه دينه لا يسمع حجة ولا يبصر دليلا وانما قدم المفعول الثاني للعناية
قوله وانما قدم المفعول الثاني فان قيل تقرر في علم النحو انه اذا كان المبتدا او الخبر معرفتين فالمقدم
متعين للابتداء فلا تقديم ولا تاخير فيه قلت تقرير البحث ان ذلك اذا لم يكن فيه قرينة معنوية للتقديم فاما اذا وجد كما في قوله

افرايت من اتخذ الهه هواه ترك متابعة الهدى الى مطاوعة الهوى فكانه يعبده وقرئ
الهة هواه لانه كان احدهم يستحسن حجرا فيعبده فاذا راى احسن منه رفضه اليه
فاضي في الحاشية

قوله افرايت اي اخبرني مفعوله الثاني ابهم ندرا عليه قوله يهديه قوله من اتخذ الهه هواه مفعول ثان
قدم للعناية به وقيل قلب التشبيه مبالغة في قبح حالهم قوله فكانه يعبده فالكلام اما تشبيه بليغ اي اتخذ
كالهه او استعارة تمثيلية شبه حاله في اطاعته هواه دينا ودينه عليه مع الاعراض عن الحجج والدلائل
بحال من اتخذه الها قوله لانه كان احدهم يستحسن ~~بحال من اتخذ الهه~~ حجرا فيعبده فالهوى بمعنى
المهوي كما في قوله هواي مع الركب اليمانين مصعد
عرابي

قوله فكانه يعبده يشير الى ان قوله اتخذ الهه
هواه استعارة تمثيلية ويجوز ان يكون اشارة الى حذف
اداة التشبيه وكان الاصل كالهه قوله لانه كان احدهم
والهوى بمعنى المهوى كما في قوله هواي مع الركب اليمانين مصعد
سعدي

افرايت مفعول ارايت الاول من والجملة الاستفهامية في موضع المفعول الثاني
وتقدم الكلام عليه في اوائل الانعام الهه هواه الالهة المفعول الاول لاتخذ والثاني هواه
ودعوى القلب اي اتخذ هواه الالهة ليس بجيد لان القلب ضرورة او نادر فتنزه كلام الله تعالى عنه
سمين

تنوكا بهواه انما البت
نيجل عليه والتفصيل
... الرصد قوله افرايت
بان الاله يستحق التقديم
والتعظيم سعدي جلبي
... ثان

وانما قدم المفعول الثاني
بل للاشعار بان المعبود
حقه التقديم للتعظيم
ثم هذا خلو الحفة
حيث اتخذوا اهواءهم
الهة ابن كمال

زبدة في تفسير قوله تعالى
ولكن الله ذو فضل على العالمين قيل

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض فيه اشارة الى قياس استثنائي
مؤلف من وضع نقيض المقدم منتج لنقيض التالي خلا انه قد وضع موضعه ما يستتبعه ويستوجبه اعني
كونه تعالى ذا فضل على العالمين ايذانا بانه متفضل في ذلك الدفع من غير ان يجب عليه ذلك وان فضله تعالى
غير منحصر فيه بل هو فرد من افراد فضله العظيم للمولى ابي السعود اعترض عليه بان ما
ذكر في القياس الاستثنائي مخالف لما اجمع عليه اهل الميزان كما لا يخفى على المتامل اقول في الجواب
لعله اراد ان ما وضع في القياس اشارة الى نقيض المقدم في تلك الشرطية لا نقيض المقدم
في شرطية القياس حتى يلزم المحذور المذكور فتامل ومن غفل عن ذلك فقال ما قال لمولانا الاق

الملازمة اذا كانت من الطرفين كما بين العلة الموجبة والمعلول ينتج عين كل من المقدم والتالي
عين الآخر واستثناء نقيضه نقيض الآخر صرح به ابن سينا في الفصول وفي تعليل القوم ايضا
اشارة الى ذلك حيث قالوا لجواز كون اللازم اعم ثم ان الملازمة في الشرطيتين المذكورتين
في الآيتين الكريمتين من هذا القبيل لكون المقدم فيهما علة موجبة للتالي لان عدم دفع الله الناس بعضهم
ببعض يوجب فساد الارض وكذا مشيئته تعالى عدم اقتتالهم يوجبه وكان في عبارة صاحب التفسير
اشارة الى ان تينك الشرطيتين بينهما الملازمة من الطرفين حيث قال في تفسير الآيتين ينتج
لنقيض التالي ولم يقل لا ينتج فتدبر واما قول السكاكي لكن ذلك لا يكون عن قوة علم النظم فكلام
هو قائله فلي اي خلل في نظم شرطية يتلازم طرفاها كيف واكثر الشرطيات في القرآن كما
يتلازم طرفاها ثم ان الحكم في مثلها قطعي في الصور الاربع تامل عن الاستبصار ثم يرد على العلامة انه لم يعهد
اطلاق الوضع على استثناء النقيض فان الوضع انما يطلق على استثناء العين واما استثناء النقيض
فانما يسمى رفعا ومن ههنا تسمعهم يقولون ان القياس الاستثنائي يتركب دائما من شرطية ومن
مقدمة استثنائية اما واضعة او رافعة والاتي في الموضعين لقوله مؤلف من وضع ان
والصواب مؤلف من ملازمة ووضع ان اذ الشيء لا يكون مؤلفا من شيء واحد لصدر الدين
زاده الشرواني

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اشارة الى قياس استثنائي ابو السعود
يريد سلمه الله ان مآل الاية الى صورة قياس استثنائي استثني فيه نقيض المقدم لكن ليس المراد
الاستدلال بنفي المقدم على نفي التالي حتى يرد عليه ما قيل انه عقيم لان المقدم ملزوم والتالي
لازم ولا يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم بل المراد الاخبار بان السبب لانتفاء التالي في الخارج
هو انتفاء المقدم فيه ونظيره ما ذكر في قول النحاة كلمة لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول استشكالا
مصطفى افندي

في سورة الاسراء ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن وفي سورة الكهف ولقد صرفنا في هذا
القرآن للناس قدم في سورة الاسراء الناس على قوله في هذا القرآن واخر ههنا منه لان حال القرآن
من كونه معجزا كان قد ذكر هناك في الآية قبله حيث قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
الآية فكان حال القرآن من كونه معجزا معلوما عنده فصرف العناية الى بيان نفعه للناس فقدم
قوله للناس ولم يبين ههنا حال القرآن قبله مثل ما بين حال الناس حيث ذكر احوال المجرمين الى سر الاية فكان
الاهتمام بذكر حال القرآن اكثر فقدم في هذا القرآن على قوله للناس ههنا بخلاف آية الاسراء من خط مولانا
عالم الشهير بقناله زاده رحمه الله تعالى

بيدك الخير انك على كل شيء قدير ذكر الخير وحده لانه المقضي بالذات والشر مقضي بالخير
بالعرض اذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيرا كليا او لمراعات الادب في الخطاب قاضي

فان الله يفعل الخير لذاته واما الشر فلا يفعل لكونه شرا بل لكونه مشتملا على خير باعتقاده خيرا
وحاصله ان الخير مراد لذاته والشر قد يراد لتضمنه الخير وليس في الوجود شر الا وفي ضمنه خير ولو
دفع الشر لبطل الخير الذي في ضمنه واليد المتآكلة قطعها شر في الظاهر وفي ضمنها الخير بل هو سلامة البدن
ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن فاذا مراد القاطع السلامة التي هي الخير المحض لكن لما كان السبيل
اليها قطع اليد قصد من اجله فان السلامة مطلوبة لذاتها والسلامة مطلوب لغيره وكلاهما داخلان
تحت الارادة لكن احدهما مراد لذاته والاخر مراد لغيره للامام توربشتي لانه ليس في العالم
خالص كما ان فيه خيرا خالصا وذلك لان ما هو شر لكذا هو خير لكذا فالخير والشر يصدق عليهما
الوصف بالخير من جهة والصدق عليه الوصف بالشر ولو قال بيده الشر لم يدخل فيه الخير
راغب

ليس المراد بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية بل القحط والرخاء والنصر والهزيمة على ما اختلف فيه العلماء رحمهم الله
الاترى انه قال ما اصابك ولم يقل ما عملت من سيئة واما قوله والشر ليس اليك فقال الامام
الطيبي ويحتمل ان يكون اراد به الشر غير مقصود به اليك لانه من عمل الخير يقصد به الى الله تعالى رجاء ثوابه
والنجاة من وعده عليه ومن عمل شرا فليس يقصد به الى الله عز وجل وان كان كل واحد من الخير والشر من الله
تعالى كما قال عز وجل قل كل من عند الله وقال النضر بن الشهيد تفسيره والشر لا يتقرب به اليك وذكر
ابو عبد الله ابن حفص الكبير في كتاب الرد على اهل الاهواء باسناده عن عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده مناظرة ابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في مسئلة القدر ان ابا بكر رضي الله عنه كان يقول
الحسنات من الله والسيئات من الانفس وكان عمر رضي الله عنه يقول الكل من الله تعالى وذكر القصة
بطولها الى ان قال فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عم ان اول من تكلم بالقدر من جميع
الخلق كلهم جبريل وميكائيل عليهما السلام فكان جبريل يقول مثل مقالتك يا ابا بكر فتحاكما الى اسرافيل
فقضى بينهما ان القدر كله خيره وشره من الله تعالى ثم قال عم وهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو
اراد الله عز وجل ان لا يعصى ما خلق ابليس على اللعنة والغضب للمولى احمد القنوي ثم الكشي
في الحديث والخير كله في يدك والشر ليس اليك اي لا يضاف اليك على وجه التشريف ولا يضاف اليك بحكم
الخلق والقسمة لوا ابن شوالي

وفي شرح الفاضل الشريف للمفتاح في الواعه ان تغليب الاكثر حسن على انه
مبني على الجميع ما هو مذهب الراكزه كانه فضيحة شعيب وم اذا غلب
اتباعه عليه في لسنة العود كما عليه هو عليهم في الخطاب في قوله اولتعودن
تغليبان اقول فيه بحث وهو ان التغليب في الخطاب انما يلزم ان لو لم يكن ذلك
الخطاب في محضر من اتباعه اذ لو كان في محضر منهم يجوز ان يكون الخطاب للعام والى
سائر الحاضرين من اتباعه معاملا تغليب ولا دلالة في سياق الاية الكريمة على تعيين
الحال ولذا لم يلتفت صاحب الكشاف وغيره الى التغليب في الخطاب تمت الكلام
فيه كلام اذ قوله تعالى والذين امنوا معك يدل على ان اتباعه وم غير
حاضرين في المجلس كما هو المناسب اذ حضور رجع الذين امنوا معك معه في المجلس تعيينه
عقلا لمولانا عبد الرحيم الروف الرومي كانه غافل عن قوله تعالى ولولا
رهطك لرجمناك وما انت علينا بعزيز ثم الظاهر يدا البعثة واوان الشاجر
بحضور والاجتماع لا المفارقة وقوله تعالى والذين امنوا معك لا يدل على
الغيبة على انه عبر عن الحاضرين بذلك العنوان لنكتة اقتضاها اعجاز
القران لمولى المرحوم مصطفى الشهير بداود زاده

قوله تعالى ومغانم كثيرة تاخذونها والالتفات الى الخطاب لتشريفهم في مقام الامتنان من تعبير ابي السعود
اقول هذا سهو لانه ليس فيه خطاب حتى يكون التفاتا ولعل موضعه تاخذونها بالتاء في الاية الاخيرة
او وعدكم والسهو من الناسخ الاول للمولى حسن افندي الشهير بجنالي زاده

يد الله فوق ايديهم حال او استئناف ابو السعود اقول ~~هذا سهو~~ لا يصح في اول سورة
الاعراف ان الاكتفاء ما في الجملة الاسمية بالضمير وحده غير فصيح فكلامه هنا يخالف لما قدم فافهم للمولى المرحوم

معرة اي مشقة ومكروه كوجوب الدية والكفارة من تغير الاستاذ اقول وجوب الكفارة ما قال
في الحنفية ولهذا لا يوافق المذهب والمسئلة مذكورة في الهداية وشرح وحاشيته في باب كيفية القتل
ولا وصلا تباعه التبعيض وقائل للمولى اكمل نور

وما نالهم من ابه من ايات رجح الاية من الاولى من بين للاستغراق والثانية للتبعيض
قاضي قوله من بين للاستغراق للتبعيض فان النكرة المنفية ظاهرة في الاستغراق مع احتمال وسع
يكون لتصليب اقول هذا غريب لبعض المحشين حيث قال الجملة ان يكون من بيانية قد تحمل
فانهم معمونة وامثاله في الكلام وليس هنا المقام فلعله التذكير بالتعليم العربية بل من عدم تعلقه بالعلوم الادبية
لانه زاد مستعملا في الاستغراق قطعا وهذا مسلم قطعا لكل احد سبحان الله الملك الصمد للمولى المرحوم

و في نظير ... للمولى ... زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى في سورة النساء: فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم الآية. **قال** العلامة البيضاوي رحمه الله وحين أتاكم في تعييرهم حيث تمكنتم منهم فإن مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض. **أقول** والله ولي التوفيق ان تحقيق ربط هذا التعليل يستعصي عن مدارك أهل النظر الدقيق فضلا عن أهل النظر الجليل لأن قوله تعالى ويكفوا أيديهم إما مثبت معطوف على النفي أو منفي معطوف على المنفي والأول وإن ارتبط به التعليل فليس بصحيح في نفسه والثاني بالعكس أما الأول فلأن التقدير حينئذ فإن لم يعتزلوكم ولم يلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم عن قتالكم أي يتحقق هذا الكف فخذوهم الآية فإن مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض يعني إذا تحقق من بين الأمور الثلاثة الكف فقط فخذوهم فإن مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض وهذا مع قطع النظر عن أن الآية حينئذ تحتمل بحسب الظاهر على التناقض لأن عدم الاعتزال والكف متناقضان ظاهرا وعن كونه مخالفا لما رأينا من التفاسير المعتبرة حيث جعل فيها عطفا على المنفي لا النفي وعن عدم ملايمة للمعطوف الأول لأنه معطوف على المنفي نوعا وعن أن اللائق بالنظم المخرج أن يتقدم جملة ويكفوا أيديهم على لم يعتزلوكم الآية إذ على هذا المذكور هو أصل في الكلام لأن حاصل النظم حينئذ فإن وجد الكف ولم يوجد الآخران فخذوهم لأنه لا بد منهما الجهة ولا مقتضي للعدول عن الأصل وهو تقديم الأصل وعن أن النظم يخرج عن المقابلة لأن عدم الاعتزال عديل للاعتزال وعدم إلقاء السلم لإلقاء السلم وكف الأيدي لعدم المقاتلة فلو كان الكف مثبتا لم يكن عديلا ومقابلا له ثم يتوجه عليه انه إذا عطف على جملة الشرط لا بد أن يكون لها دخل في استلزام الجزاء إما مستقلا أو مدخلية وظاهر أن الكف المثبت لا دخل له في الأخذ والتعرض وإنما قلنا لا بد أن يكون لها دخل في استلزام الجزاء إذ لا وجه لتعليق أمر بمجموع أمرين يكون أحدهما مستقلا فيه ولم يكن للآخر دخل فيه بوجه لاستلزامه الاستدراك على ما تقرر في محله ولهذا صرح به المصنف في هذه السورة عند قوله تعالى ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وفيكم لم من شرب الخمر وأكل الخبز استوجب الحد فإن ذكر أكل الخبز مستدرك لاستقلال شرب الخمر في استيجاب الحد وعدم دخل أكل الخبز فيه بوجه وبه ثبت الإمام الشافعي رح الإجماع حجة إذ روي أنه رح سئل عن آية من كتاب الله تدل

على ما دل عليه تفسير المصنف في الآية السابقة قوله تعالى فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا حيث جعل كلاهما عبارة عن عدم التعرض الذاتي هو الكف ليس إلا كما ينبغي في الأصل ... قوله أقول فيه بحث حيث نقول هناك وأما ثانيا فلأن الاعتزال والكف واحد منه

على كون

على كون الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية فقال استنبط منها كون الإجماع حجة لأنه تعالى ذكر شيئين أحدهما مشاقة الرسول والآخر اتباع غير سبيل المؤمنين ورتب عليهما الوعيد الشديد فوجب أن يكون كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر حراما لأنه لو كان أحدهما فقط حراما للزم أن يضم الى ما هو مستقل في اقتضاء الوعيد ما لا أثر له في اقتضائه مثل أن يقال من شرب الخمر وأكل الخبز وجب عليه الحد ومثله يبعد لفوات الكلام الراجح الى ما ذكره من الاستدلال فإن قلت هذا المذكور إنما يتوجه على تقدير العطف فلم لم يحمل الواو للحال حتى يسلم عن الاختلال والإثبات قلت يجب حذف النون إذ قد تحذف لقلة المبالاة بها صرح به المصنف في سورة الإسراء عند قوله تعالى يوم ندعو كل أناس بإمامهم قلت ذلك مع كونه نادرا على ما صرح شيخ الرضي لا بد له من موجب على ما نص عليه الفاضل المعروف بسعدي چلبي قال الحذف لا بد له من موجب كما في قوله أبيت أسري وتبيتي تدلكي وجهك بالعنبر والمسك الزكي أي تدلكين حذفت النون للضرورة انتهى ولا موجب في الآية أما سلمنا عن بعض الوجوه إذ يبقى عليها الى الغير للتعاسير وخروج النظم الكريم عن مقابلة واشتماله على التناقض بحسب الظاهر هذا ومن العجائب ما وقع لبعض من تقادم عهده المصنف في هذا المقام من الاعتراض عليه بأن تفسير إلقاء السلم بنبذ العهد نظرا الى مقابلة بالانقياد والصلح قوله تعالى فيما بعد ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا يأبى عن ذلك ولعله يحسب أن قوله يلقوا ويكفوا غير داخل في حكم النفي وليس كذلك بل معنى الآية فإن لم يعتزلوكم ولم يلقوا إليكم السلم ولم يكفوا أيديهم لأنه في مقابلة فإن اعتزلوكم وألقوا إليكم السلم فلا يستقيم أن يفسر بما فسره به فالذي يدل على أن المراد بإلقاء السلم والكف المعطوف عليه في حكم الإثبات دون النفي قوله فإن مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض انتهى أقول والله أعلم أن ذلك نشأ من عدم التدبر وقلته بحيث لم يتدبر به على أن ذلك التفسير إنما هو بملاحظة عطف قوله ويلقوا إليكم السلم على المنفي فزعم أنه معطوف على النفي مستدلا عليه بقوله فإن مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض مع أنه لا دلالة عليه بوجه ولو أن نسبة هذا التفسير للمصنف وأن بعض الظن إثم وأما العكس وهو صحة في نفسه وعدم ارتباط التعليل به فظاهر لا يحتاج للبيان ثم أن بعض أفاضل المعاصرين لما وصل إلينا بحثنا هذا انتهض لدفعه وتصدى لإيراد الإيرادات الزائدة على الشق الأول واختار الثاني

حيث قال أورد إيرادات على تقدير كونه مثبتا معطوفا على النفي كل واحد منها وارد متوجه كذلك وليس كذلك بل هو منفي ثم قال والحق أن القاضي ... الأصل منه

يريد به مولانا محمد العايب المدرس بمدرسة ...

بجتهدا في ربط التعليل وضم كلام طويل والنقله ثم ننقل لبيان الجواب من العجايب
والعجب من العجيب فنقول معتصما بحبل التوفيق قال لا يخفى ان القاضي رحمه الله
شافعي المذهب قائل بالمفهوم وقد حاول ههنا دفع ما عسى ان يتبادر الى البعض اوهام
اولى النظر الاولى من ان المفهوم والحكمة من الامر بالقتل انما هو دفع اذاهم وهو يحصل
بمجرد الكف فذكر الكف كاف مع اعتقاده بما يتوهم من الاية السابقة حيث قال
في فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا الا الذين
يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق فان المستثنى الواصلين الى ذوي الميثاق
ولم يتحقق منهم سوى الكف فيثبت ان الكف كاف فلم قرنه بغيره اقول فيه ابحاث
اما اولا فلانه لا مجال لتوهم هذا المفهوم المخالف بعد ترتيب نفي التعرض في الاية
السابقة بقوله فما جعل الله لكم عليهم سبيلا على مجموع الاعتزال وعدم المقاتلة
والقاء السلم اذ هو كالصريح في ان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض فالشافعية و
ان اعتبروا المفهوم لكنه عندهم مشروط عندهم بشروط منها ان لا يمنع من اعتباره
مانع والمانع ههنا موجود وهو تحقق التناقض في كلام جل عن التناقض والاختلاف
وشان القاضي اعلى من ان يظن في حقه القصد لدفع توهم لا يحتمل المقام ويستبعد من
سوق الكلام واما ثانيا فلان ما ذكره في الاعتضاد ركيك فان الاستثناء المذكور ليس
بمجرد الكف بل له ولحمل الشيء من لهم اي للواصلين من الجوار ما جعل لذوي الميثاق
على ما يظهر بالمراجعة الى تفسير تلك الاية فالاستثناء لمجموع كونهم و[illegible] عليه السلام
لهم واما ثالثا فلان الحصر في قوله لم يتحقق منهم سوى الكف ممنوع كيف وقد تحقق منهم
الاعتزال ايضا ثم قال بعد ذلك البعض ما جاء ان المصنف بان الكف بمجرده لا يكفي يعني لو ذكر
الكف المنفي وحده لكان علية الامر بالقتل منحصرة فيه فيلزم من انتفائه انتفاء معلوله
اما على طريقة الاصوليين القائلين بالمفهوم فلانه اذا قيل اذا لم يكفوا فاقتلوهم يدل
بمفهومه على معنى ان كفوا فلا تقتلوهم فيلغى القاضي اي في التعليل هذا وبين قائله
افتران ما افتران بالكف واما على قاعدة ارباب المعقول فلان العلة الى وهي يلزم
من وجود المعلول من نفيها نفيه فلو ذكر الكف المنفي وحده للزم ان ينتفي المعلول بانتفائه
وليس كذلك فلذلك قال ان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض فان قلت لم اعرض عن
البيان بالمنطوق الى البيان بالمفهوم الموجب لصعب الفهم قلت لانه لا يستقيم
ذلك في المنطوق فان الكف المنفي علة لوجوب الاخذ والقتل فلا يصح ان يقال

بمجرد عدم الكف لا يوجب القتل لا يقال اذا كان الكف المنفي علة لوجوب القتل كان عدمه
وهو الكف المثبت علة لعدم وجوب القتل فيصح ان يكفي لنفي التعرض فكيف نفاه لانا نقول
ذلك انما هو فيما اذا انحصرت العلية فيه وليس كذلك فان كلا من الاستسلام والكف المثبتين
علة للقتل فاذا وجد كلاهما او احدهما وجب القتل ولا ينتفي الا بانتفائهما
معا اذ لو انتفى احدهما استقل الاخر بالعلية فلا ينتفي المعلول فلا يرد على هذا توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد لان عدم جوازه انما هو في العلل الحقيقية واما العلل الشرعية
فامارات ومعرفات فان قيل على هذا يلزم منه انه اذا ثبت القاء السلم وحده مثبتا
فقد انتفت احدى العلتين فقط فيلزم ان لا ينتفي المعلول الذي هو القتل وهو باطل
بدليل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب يقال في جوابه ان القاء السلم مستلزم الكف فيتحقق عنده مقصودنا و
اما الاعتزال المذكور في الاية فهو مقصود لغيره اذ ذكره لاستلزامه الكف فقد حصل
المطلوب منه ايضا فكانه حاصل واذ حصل الثلث المثبتة فقد انتفى كل واحد من علل
القتل انتهى كلام ذلك الفاضل اقول فيه بحث من وجوه اما الاول فلانه يرد عليه الايراد
الرابع من ايرادات الواردة باعترافه على تقدير كونه ويكفوا مثبتا ولا دخل للايجاب
والنفي في وروده وعدمه اذ ذلك الايراد انما يرد على مجرد جعل ويكفوا اصلا والباقيين
من توابعه مثبتا كان الكف ومنفيا ولا اظنك في مرية من ذلك واما ثانيا فلان
الاعتزال والكف واحد على ما يدل عليه تفسير المصنف الاية السابقة قوله تعالى فان
اعتزلوكم فلم يقاتلوكم بقوله فان لم يتعرضوا لكم حيث جعل كليهما عبارة عن عدم التعرض
الذي هو الكف ليس الا واعادة كلمة فان كلمة في التعبير بما يدل على ما ذكرناه من الحمل
والبعض فسر قبل هذا قوله تعالى فلم يقاتلوكم عطفا تفسيريا بقوله ولم يكفوا ايديكم فظهر من
هذين التفسيرين ان الاعتزال الذي هو عبارة عن عدم المقاتلة النقيض للمقاتلة
المفسرة بعدم الكف عبارة عن الكف [illegible] فالظاهر على تقدير هذا التقرير من اعتبار
المفهوم ان يقال فان مجرد الاعتزال لا يوجب نفي التعرض لا مجرد الكف لان الاعتزال
مذكور اولا واما ثالثا فلانا لو فرضنا تغاير الاعتزال والكف فلا اقل من استلزام الاعتزال
للكف على ما اعترف به فالظاهر ايضا كان ذلك اي ذكر الاعتزال مكان الكف والمعنى
ان الاعتزال المستلزم للكف لا يوجب نفي التعرض بل لا بد من القاء السلم ايضا
واما رابعا فلان اللائق بالنظم البليغ الذي هو ابلغ من كل كلام بناء على الاستلزام

المذكور لا لكنه بالاعتزال اي ذكر الكف مراد به الكف لما توهم ان المجيء رابع من الحنفية
ويقال فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم فخذوهم الاية يكفي عن ان يتبادر ذلك او يوهم بذكر
ما ذكر فكذلك يغني ان يتبادر ذلك او يوهم ان المحكية في اول الاية بالقتل الا الاستسلام
والانقياد وهو يحصل بمجرد القاء السلم بل هو الكف فلم قرنه بغيره في التعرض لدفعه لو لم يكن
ابلغ لتنبيه فلا اقل من ان لا يكون مرجوحا وترجيح المرجوح او المساوي لا يليق بشان القاصر
واما دعوى فلان لعدم اشتراك الاعتزال لالقاء السلم في استلزامه للكف كما اعترف
به فالفرق بينهما بكون احدهما مقصورا لذاته كالكف دون الاخر يتحكم انما يتصور الفرق
الفرق ان لو كان مجرد تحقق القاء السلم اريد من الكف على فرض تجرده عنه موجبا لنفي
التعرض ولم يكن مجرد تحقق الاعتزال اريد من الكف على فرض تجرده عنه موجبا له ان لنفي
التعرض وليس كذلك لانه شيئا من التحققين المجردين ولو فرض تجردهما لا يوجب
ذلك بل لا بد معهما من الكف الظاهر هذا واذ قد احطت باطراف الكلام وكشفت اللثام
تبين لك ان اناطة التعليل المذكور بالاية المستفادة ليست في نظر العقل بمطلوبة
فاقول يمكن ان يتكلف غاية التكلف ويقال انه تعليل الذكر القاء السلم في الاية
السابقة على هذه الاية بعد ذكر الاعتزال وعدم المقاتلة انما لم يكتف بهما وذكر القاء
السلم ايضا فان مجرد الكف الذي هو حاصل معنى مجموع الاعتزال وعدم المقاتلة لا يوجب
نفي التعرض بل لا بد من القاء السلم ايضا فان قلت فهذا تقول هو في غاية البعد بحيث لا
لا يلتفت اليه اصلا قلت ان اردتم به البعد لفظا ومعنى فممنوع او لفظا فقط فمسلم لكن
في غاية القرب معنى والاصل انه اذا تعارض اللفظ والمعنى يرجح المعنى على اللفظ
ترجيحا للمقصود بالذات على المقصود بالعرض فهذه جادة مسلوكة فيما بين البلغاء والعلماء
ان تكلف هذا الامر البعيد بقوة ما كاد ان يكون متفقا عليه من ان الضرورات تبيح
المحظورات فلنختم الكلام بحمد الملك العلام والصلاة على رسوله مع السلام و
على آله واصحابه البررة الكرام والتابعين لهم
باحسان الى يوم القيام

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى في اول سورة بني اسرائيل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله الاية قال البيضاوي رحمه
الله وجعل اعماله في تفسير هذه الاية والاكثر على انه اسرى بجسده الى بيت
المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش
واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف
ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها
الاعلى في اقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان
الله قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي
عليه السلام او فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى قوله ثم عرج به الى السموات
اقول متشبثا بذيل التوفيق انه لا دلالة في الاية على عروجه عليه السلام من الارض
الى السماء نعم في قوله تعالى في اول سورة النجم ثم دنى فتدلى دلالة عليه على رأي المصنف وكذا
قوله في سورة الانشقاق لتركبن طبقا عن طبق فقد حمل المصنف عليه على احتمال و
الصريح فقد ورد به الحديث وهو حديث مشهور في المعراج قوله استحالوه اي عدوه محالا
ووقع مصرحا في سورة المطففين مثله فقال حتى استنفر قدرة الله وعلمه فاستحال
منه الاعادة وكذا وقع منه في تقسيم المعلوم في الطوالع قال فاستحالوه اي الحكم المجرد
فاستعمل متعديا ولا يأبى عنه اللغة اذ الاستحالة في لازم لازم ليس الالزام عليه
العصام قوله ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا
وستين مرة فيه بحث لان ما بين طرفي اي كرة كانت باعتبار حركتها في مسافة على
ما هو مرام المقام ليس الا مقدار قطرها لانها اذا تحركت حتى خلت مكانها بتمامه لم تقطع
من امتداد مسافة حركتها الا مقدار قطرها وسيتضح ذلك من حركة القوس
المورخ فهل تقطع من امتداد مسافة حركتها الا مقدار وترها ولا اظنك في مرية من
ذلك وانه قد تبين في علم الاجرام ان قطر الشمس خمسة امثال ونصف لقطر الارض
كما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض خمسة ونصفا ليس الا نعم
جرم كرة الشمس بتمامه مائة وستة وستون مثلا وربعا وثمن لكرة الارض لما تقرر في
الهندسة من ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة بالتكرير بمعنى ان
اخر نسبة الكرة الى الكرة كنسبة مكعبي قطريهما فاذا كعب قطر الشمس وهو خمسة ونصف

على ما سمعت يحصل مائة وستة وستون وربع وثمن واذا كعب قطر الارض الذي هو
واحد بالفرض يكون واحدا ايضا على ما تقرر في علم الحساب فيصح النسبة المذكورة في
قولنا ان جرم كرة الشمس مائة وستة وستون مثلا للارض وربع وثمن لكن هذا غير منتبه لكم
كيف وانجذاب محيط الكرة واستدارته لا يوجب شغل الكرة المكان في جهة امتداد
المسافة الزمان يشغله القطر على ما نبهناك عليه بحركة القوس المؤثرة فان قلت
قد لاحظ المص ثقلها اللازم لعظم جرمها فقال ما قال فكانه قال مع ثقلها في الغاية
يصل طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية ويؤيده احتمال عن الخطا
لنسبة الوصول الى الطرف الاسفل بقوله يصل طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى
ولم يعكس ولا اورد عبارة تشمل لهما اي للاصل والعكس وجه التأييد ان الثقل
عائق عن حركة الصعود معين لحركة الهبوط قلت قد ثبت في موضعه ان الافلاك
ليست ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا حارة ولا باردة ولا خفيفة ولا ثقيلة فظهر ما اوردنا
ان ما ادعاه المص لا ينجيه الغلط والذي يخطر في خاطري القاصر ان ذلك الكلام انما
وقع منه ترويجا لدفع الاستحالة هذا ومن الافاضل من رده ووقف على قصور كلام
القاضي ولم يوفق للجزم بحديث الترويج الماضي فغير عبارته الى قوله وقد ثبت
في الهندسة ان قطر الشمس ضعف قطر الارض مائة وثمانية وستين مرة ولا يخفى
ان بذلك التغيير وقع في غلطين في احدهما لان ما ذكر من النسبة مخالف لنفس الامر
وفي ثانيهما لان المهندسين لم يتصدوا لاثباتها اصلا واعلم ان اقليدس بين النسبة
المذكورة اي نسبة الكرة الى الكرة في الشكل الاخير من المقالة الثانية عشر من
كتاب الاصول ببرهان اطنب فيه واسهب لكن شك فيه المحقق النحرير صاحب
التحرير وقال هذا اعظم شك يرد على كتاب اقليدس واما ما وجدت من المهندسين
من تعرض له او حله الى الآن والآن لم يقع بعد فيه ما ينجح ان يورد اللهم الا ان يبنى على
بعض قواعد ابلونيوس وايراد ذلك لا يحتمله هذا المقام انتهى مقالته ثم الف ذلك
النحرير رسالة مفردة في اثبات هذا المطلب وبنى الكلام فيها على تلك القواعد
اي قواعد ابلونيوس ونحن بحمد الله قد وفقنا لاستخراج برهان خفيف بنهج لطيف
على هذا المطلب المنيف مشتمل على ما يرد على طريقة اقليدس ومستغن عن البناء
على قواعد ابلونيوس ولنقرر لعد تمهيد مقدمات ثلث هي قواعد مساحية الاولى
ان الحاصل من ضرب قطر الكرة في ثلاثة وسبع على ما هو المشهور من ارشميدس

محيط

[Margin:] او تشغل المكان م
[Margin:] لا يجب
[Margin:] المغير هو خاتمة المتأخرين ابو السعود عليه الرحمة

محيط دائرة عظيمة مفروضة على تلك الكرة الثانية اي الحاصل من ضرب القطر في
محيط العظيمة المذكورة هو مقدار سطح تلك الكرة الثالثة ان الحاصل من ضرب
نصف القطر في ثلث سطح الكرة مقدار جسمها واذ قد تمهدت هذه
المقدمات فنقول الكرة التي قطرها نصف قطر كرة اخرى يكون جسمها ثمن
جسمها ولنفرض قطر الصغرى هذا العدد ٧ اي سبعة وقطر العظيم هذا العدد
١٤ اي اربعة عشر فبحكم القاعدة الاولى يحصل من ضرب قطر كل منهما في ثلثة وسبع
محيط دائرة عظيمة مفروضة عليها فما على الصغرى تكون هذا العدد ٢٢ اي
اثنين وعشرين وما على الكبرى تكون هذا العدد ٤٤ اي اربعة واربعين وبحكم
القاعدة الثانية يحصل من ضرب قطر كل منهما في محيط العظيمة المفروضة عليها
مقدار سطحها فيكون سطح العظم هذا العدد ٦١٦ اي ستمائة وستة عشر
وبحكم القاعدة الثالثة يحصل من ضرب نصف قطر كل منهما في ثلث سطحها
مقدار جسمها فيحصل للصغرى هذا العدد ١٧٩ اي مائة وتسعة وسبعون ٢/٣
وثلثان وللعظم هذا العدد ١٤٣٧ اي الف واربعمائة وسبعة وثلثون وثلث ١/٣
وهذا العدد ثمانية امثال ما للصغرى من العدد فما للصغرى ثمن ما للعظم فثبت
ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة بالتكرير مرة غير تكرير وذلك ما اردناه
قوله ثم ان الطرف الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى اقول الاشكال ان يقال ان
ان طرفها الشاخص يصل موضع طرفها المتقدم لان ما ذكره انما يتمشى فيما اذا كان
الشمس شرقي دائرة نصف النهار واما اذا كانت غربيها فبالعكس فالاولى ان يغير
بالتملك بطريق التمثيل اي كانه قال ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى
مثلا او بالعكس او بان دفع الاستحالة لا يتوقف على بيان حاليها في جميع الاوقات
بل يكفي له بيانها في وقت من الاوقات وبهذا استغنينا عن تاويل الاسفل و
الاعلى بالشاخص والمتقدم كما اول به مع انه تاويل بارد وتكلف شارد في هذا
المقام شيء وهو ان وصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى انما هو بحركة فلك
الافلاك اي الفلك الاعظم مع معاودة حركة فلكها لها على ما صرح به الفاضل ابو السعود
في هذا الموضع من تفسيره وهو مشرب المص ايضا على ما هو المعروف من ذاته في
الكتاب من ترويجه للقواعد الحكمية ومعلوم بالبرهان ان حركة الافلاك دورية
على الدوام وهي مانعة للخرق والالتيام على ما ثبت بالبرهان ايضا وعلى هذا يمتنع

[Margin:] التاويل مولانا صدر الدين زاده

المعراج الجسماني لانه انما ينصور بخرق الافلاك قال الناظم وانت تخرق السبع الطباق
بهم في موكب كنت فيه صاحب العلم فان قلت دوام الحركة الدورية انما يمنع الانخراق
فيما بين المشرق والمغرب فلينخرق فيما بين الشمال والجنوب اي في امتداد
ما بين القطبين قلت ذلك ايضا ممتنع لانه اي الانخراق فيما بين القطبين اما
طبيعي او ارادي او قسري لا سبيل الى شيء منها اما الاولى فلان الفلك بسيط
ذو طبيعة واحدة وهي لا تقتضي الاشياء واحدا غير مختلف وقد ثبت ان
اقتضاءها لها فيما بين الشمال والجنوب ومع قطع النظر عن الحركة فيما بين المشرق
والمغرب ان يخرق فيما بين القطبين مثلا مشتمل على افعال مختلفة اذ الحركة اما ان تكون
او بحركتين الى جهتين مختلفتين او الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطوء
في آن واحد وذا لا يصدر عن طبيعة واحدة بل ولا في آنين ولا يذهب عليك ان
في البصح للاستدلال به ابتداء على امتناع الخرق مطلقا سواء كان الفلك متحركا او ساكنا
فتبصر واما الى الثانية فلان الفلك لبساطته عادم للآلات الجزئية الجسمانية
المختلفة التي بواسطتها تصدر عن النفس الفلكية بالارادة الافاعيل المختلفة
واما الى الثالثة فلما تقرر في محله من انه لا قاسر في الافلاك لان العالم اما الجزء
المحض واما الغالب فيه الجزء والاول عالم الافلاك والثاني عالم العناصر
لوقوع شر فتنزيه الافلاك عنه ووجه التنزه انها اجرام شريفة الكيفية
على ما صرح به الشريف الجرجاني قدس سره فان قلت كيف لا قاسر في الافلاك
وان الفلك الاعظم يقسر على سائر الافلاك ويحركها من المشرق الى المغرب
صرح به المص في سؤالة النازعات حيث قال ولما كانت حركتها يعني السيارات
من المشرق الى المغرب قسرية انتهى قلت قد صرح المحقق الطوسي في التذكرة بان
المتحرك بغيره اذا كان جزء من المتحرك كان ملائما له بالطبع فالحركة عرضية وقال
في موضع آخر منها ان تحريك الفلك لفلك يكون بملازمة المتحرك لكونه من المتحرك
بكونه منه كالجزء من الكل انتهى فيعلم من مجموع كلاميه ان الفلك الحاوي لملازمة المحوي
له مكانا طبيعيا للمحوي فيكون حركة المحوي عرضية ارتسمية الحاوي فيتعين كلام
المص للتاويل بالعرضية تامل وقد يتخلص لك من تفصيلنا هنا ان بين كلامي المص
ههنا اعني قوله والاكثر على انه اسري بجسده وقوله ان طرفه الاسفل يصل
موضع طرفه الاعلى المبني على حركة الافلاك تدافعا فلا تدافع الاستحالة بهذا الوجه

الوجه بل الوجه في دفعها مطلقا اي سواء كان الفلك متحركا او ساكنا القول بالمعراج
الروحاني على ظاهر ما حكي عن عائشة رضي الله عنها وعن ابيها من انه ما فقد جسد
الشريف وانا قلنا ظاهر ما حكي لان اهل الحديث اولوه بانه ما فقد عن الروح
بل كان معها وكان الاسراء بهما جميعا او بالجسماني لكن بناء على امرين سكون السموات
على ما عليه اهل الشرع واختاره المتكلمون ايضا وتركب الاجسام من الجواهر الفردة
المختلفة الحقيقة كما اختاره بعضهم على ما سنشير اليه عند قول المص وقد برهن
في الكلام واشتراط اختلاف الحقيقة ليتأتى من السماء الانخراق الموقوف على
حركة بعض الاجزاء وسكون آخر او حركتين الى جهتين مختلفتين في آن واحد او مختلفتين
بالسرعة والبطوء الى جهة واحدة او حركتين في الكلام قوله في اقل من ثانية
اقول الثانية جزء من ستين جزء من دقيقة والدقيقة قد تطلق على جزء من ستين
جزءا من درجة وقد تطلق على جزء من ستين جزءا من ساعة وقد تطلق على جزء من ستين
جزءا من يوم بليلة ومراد المص روح الله روحه من الثانية ثانية الثالثة لا ثانية
الاولى وهو ظاهر ولا ثانية الثانية كما ذهب اليه بعض الافاضل وتبعه بعض اخر
ولتفصيله تفصيلا ليظهر به الصدق ويبهر به الحق فاعلم ان ارباب علم المساحة
ارتسموا بسهم استخرجوا مقدار دائرة عظيمة مفروضة على وجه الارض ثمانية
الآف فرسخ وطريق استخراجه ان تؤخذ ارتفاع القطب الشمالي مثلا في
موضع ثم يسار الى جانب الشمال او الجنوب على خط نصف النهار بان ينصب
عليه علايم يكون النظر من كل منها الى ثانيها بحيث لا يستر ثالثها الى ان يرتفع
القطب او ينحط بمقدار درجة واحدة ويمسح ما بين الموضع الاول والثاني
من الارض فما حصل فهو حصة درجة واحدة من محيط عظيمة مفروضة على
الارض اذ الدرجات الارضية على نسبة الدرجات الفلكية وقد عمل بهذا
الطريق في زمان المامون بنو موسى ابو عبد الله محمد بن موسى بن شاكر
واخواه احمد والحسن فمسحوا ما بين الموضعين فوجدوها ستة وستين ميلا
وثلثي ميل وكل ثلاثة اميال فرسخ فيكون مقدار الدرجة بالفراسخ اثنين وعشرين
فرسخا وثلثي فرسخ فعلم ان كل درجة من درجات الفلك يقابلها من سطح
الارض العدد المذكور فاذا ضرب ذلك العدد في ثلاثمائة وستين عدد درجات
محيط الدائرة العظيمة المفروضة على الارض التي هي بنسبة عدد درجات الفلك

الذاهب الفاضل المعروف
بسعدي چلبي والتابع الفاضل
المشهور بصدر الدين زاده
عليهما الرحمة

حصل اربعة وعشرون الف ميل وهي ثمانية الاف فرسخ وذلك مقدار المحيط العظيمة
المفروضة على الارض واستخرجوا منه مقدار قطرها بان قسموها على ثلثة وسبع
فخرج بالتقريب الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا لما تبين في الهندسة
ان كل دائرة ثلثة امثال وسبع قطرها تقريبا وتبين في علم الاجرام والابعاد ان قطر
الشمس خمسة امثال ونصف لقطر الارض فاذا ضرب خمسة ونصف في عدد
فراسخ قطر الارض يخرج فراسخ قطر الشمس هذا العدد ١٣٩٩٧ اي ثلثة
عشر الفا وتسعمائة وسبعة وتسعون فرسخا وتقرر في علم الابعاد ان بعد محدب
فلك البروج وهو فلك الثوابت اعني مقعر الفلك الاعظم عن مركز الارض الذي
هو مركز العالم لنصف قطر فلك البروج بما به قطر الارض واحد هذا العدد ٧٢
٨ لـ تقريبا اعني سبعين الفا وثلثة وسبعين مثلا ونصفا لقطر الارض
واذا ضعف هذا العدد يحصل قطر فلك البروج هذا العدد ١٤٠١٤٧ اي مائة
واربعون الفا ومائة وسبعة واربعون مثلا لقطر الارض واذا ضرب هذا العدد
في ثلثة وسبع وهي نسبة المحيط الى القطر يحصل مقدار منطقة البروج بما به قطر
الارض واحد هذا العدد ٤٤٠٤٦٢ ستون مثلا لقطر الارض فاذا ضرب في فراسخ
قطر الارض وهي هذا العدد ٢٥٤٥ اعني الفين وخمسمائة وخمسة واربعين
على ما مر آنفا في عدد مقدار منطقة البروج حصل مقدارها بالفراسخ هذا العدد
١١٢٠٩٧٥٧٩٠ وهو الف الف الف ومائة وعشرون الف الف
وتسعمائة وخمسة وسبعون الفا وسبعمائة وتسعون فرسخا واذا قسم على
ثلثة الاف وستمائة عدد ثواني اليوم خرج حصة ثانية من تلك الثواني هذا
العدد ٢٩٧٣٨٥ وهو مائتان وسبعة وتسعون الفا وثلثمائة وخمسة
وثمانون فرسخا فظهر من هذا التقرير ان الطرف الاسفل من الشمس يصل موضع
طرفها الاعلى في اقل من ثانية من ثواني اليوم بليلته بل في جزء من اثنين وعشرين
جزءا من ثانية وهو قريب من ثلث ثالث اليوم بليلته لو اراد المصنف كما قلنا
لا ثانية الساعة كما قاله البعض على ما اشرنا اليه سابقا لانه اذا قسم فراسخ
منطقة البروج على اربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بليلته خرج حصة
ساعة واحدة من الفراسخ هذا العدد ٤٦٧٠٧٣٢٤ وهو ستة
واربعون الف الف وسبعمائة الف وسبعة الاف وثلثمائة واربعة وعشرون

فرسخا

فرسخا واذا قسم هذا العدد على ستين عدد دقائق ساعة واحدة خرج حصة
دقيقة واحدة هذا العدد ٧٧٨٤٥٥ وهو سبعمائة الف وثمانية وسبعون
الفا واربعمائة وخمسة وخمسون فرسخا واذا قسم هذا العدد على ستين عدد ثواني
دقيقة واحدة خرج حصة ثانية واحدة من الفراسخ هذا العدد ١٢٩٧٤ وهو
اثنا عشر الفا وتسعمائة واربعة وسبعون فرسخا وهي اي حصة الثانية الواحدة
من ثواني الساعة من الفراسخ اقل من فراسخ قطر الشمس بهذا العدد ١٠٢٣
وهو الف وثلثة وعشرون فرسخا ولعلك لعدم تنبهك من توضيحنا هذا ان
الطرف الاسفل من الشمس لا يصل موضع الطرف الاعلى في اكثر من ثانية
الساعة واقل من ثانية اليوم بليلته لتقول لقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل
كان زهوقا واعلم ان ما سمعت مما تلوناه عليك مبني على ما حققه العلامة الشيرازي في
التحفة الشاهية واما على تحقيق المحقق الطوسي في رسالته الفارسية
المعمولة في الابعاد والاجرام فقطر الشمس عنده اكثر مما عند العلامة بهذا العدد ٤٥٤١
من الفراسخ لان فراسخ قطرها عنده اي عند الطوسي هذا العدد ١٨٥٣٨
وفراسخ محيط الثوابت عنده اقل مما عند العلامة بهذا العدد ٩٢٩١٠٦٩٢٠
لان فراسخ محيطها عنده اي عند الطوسي هذا العدد ١٩١٨٦٨٩٧٠
فاجهد في الجمع فانه على هذا البحث لا يكون المراد بالثانية ثانية الساعة بل على هذا [illegible]
امشاعا ما على راي العلامة كما لا يخفى على من له ادنى دربة بعلم الهيئة قوله وقد بان
في الكلام الخ فيه ان ما برهن عليه في الكلام مبني على تركب الاجسام من الجواهر الفردة وعلى
تماثلها المبني على اتحادها في الحقيقة النوعية وهو مع كونه مختلفا فيه بين المتكلمين على ما صرح
به الشريف الجرجاني قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول ينافي دوام حركة الافلاك
على ما صرح به العلامة الثاني المحقق الدواني التفتازاني مع ان دفع المصنف انما يبتني على حركة
دون دوامها لانه لو اريد حركة الافلاك على مذهب الحكماء الذي هو مبني كلام المصنف لكون
دائمة وعدم قول المتكلمين به بل عدم تمامية دلائلهم عليه لا ينفع المصنف الجزوم الاصل
من تصدى لدفع الاستحالة توجيه نور وجه المصنف وهو ان حركة الرسول عليه السلام من مكة
المكرمة الى فوق الفلك لم تكن الا نصف قطر الفلك ونسبة نصف القطر الى نصف
الدور كنسبة الواحد الى ثلثة وسبع لان نسبة الانصاف كنسبة الاضعاف
وهي نصف الدور نصف حركة الفلك في يوم بليلته واذا كان الاكثر وافيا فالاقل

نقل [illegible] الفاضل المحقق
اللبيب [illegible]
منه

بالامكان اولى لانه قوله الا نصف قطر الفلك اقول بل اقل منه بالف وتسعة و
ثلثين فرسخا تقريبا وستة وثمانين فراسخ لنصف قطر الارض فاقصا منه فراسخ
تفاوت ما بين طول مكة وبيت المقدس شرفهما الله وهي مائتان وثلثة وثلثون
فرسخا تقريبا وذلك لان مبدا حركته صلى الله عليه وسلم كان من مكة شرفها الله تعالى
على سطح الارض الى بيت المقدس ثم منها الى الفلك ومبدا نصف قطر الفلك
مركز الارض قوله بل قوله اذا كان الاكثر واقعا فالاقل اه معناه انه اذا كانت
الحركة الزمانية الكثيرة واقعة في زمان معين فالاقل بالامكان وقوعها في ذلك الزمان اولى
لان زمان وقوع الاكثر فيما نحن فيه هي الليلة النجومية مثلا بتمامها وحركته السرادم
كان ابتداؤها بعد صلوة العشاء وانتهاؤها قبل طلوع الفجر على ما وردت به
الاخبار وشهدت به الاثار فاندفع ما قيل من انه عم صلى بالانبياء صلوة الصبح
او فرضه ببيت المقدس في العود مع انه مردود في نفسه لانه ثبت انه عم اخر
صلوة الصبح صبيحة الاسرا الى ان جاء جبرائيل وعلمه اياها لما انها انه عند باب الكعبة
بل للاجماع على ان الاسرا كان في بعض الليل على ما عليه وقد ايد الكشاف وان عزم عليه
بان البعضية المستفادة من التنكير الكوفي لا بعض الافراد لا الكوفي بعض الاجزاء ..
حتى صوب السيد قدس سره كون التنكير لدفع توهم كون الاسرا في ليال او لافادة
التعظيم اي ليلا عظيما شريفا وقدرا وبه انتقض من الاجماع المذكور انه يتحرم بهذه
الاية اصل من اصول الاصول وهو ان الطرف المنصوب هو معيار فلا بد ان يستوفي
المظروف جميعه بل المشهور انه عم عاد من المعراج ووجد مضجعه حار البد
على ان ما عليه غير واحد مع ان حركته عم ابطى مجموع حركتي ذهابه وايابه مقدار تمام
قطر الفلك تاقصا منه الف وثلثمائة وخمسة فراسخ وثمن فراسخ قطر الارض
تاقصا منه ضعف فراسخ مسافة ما بين البلدين وهو ستمائة واربعون فرسخا
تاصل البحث غير صحيح لفظا في كونه مبنيا جليا على ما ليس به قوله اول
هذا ما قصدنا ايراده في هذا المقام وعلى الله التوكل
في البدء والختام وعلى رسوله الصلوة
والسلام تم وكمل

م

م

بسم الله الرحمن الرحيم
قال الله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
اقول وبالله التوفيق ان لفظ الروح يطلق بالاشتراك على عدة معان منها
جبرئيل عليه السلام ومنها ملك عظيم له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان
يسبح الله تعالى بكلها ومنها خلق عظيم على صورة بني ادم لهم ايد وارجل ورؤس ليسوا
بملائكة ولا ناس يأكلون الطعام من اعظم خلق الله غير العرش لو شاء ان يبلع السموات
السبع والارضين السبع ومن فيها بلقمة واحدة لفعل ولما لم يكن اعظم من العرش
فالظاهر انه تحت العرش وفوق السموات السبع ومنها الوحي ومنها عيسى فانه
روح الله وكلمته ومنها القران العظيم الشان ولا يرد عليه انه يلزم ان يكون القران
حادثا لان معنى قوله تعالى من امر ربي انه موجود مكون بامر كن ودفعه بان القران ههنا هو الكلام
اللفظي وهو النظم المؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع في حدوثه لا لحسم
مادة الشبهة اذ ينبغي انه لا يلزم ان يكون لفظا لكن الذي هو القران اللفظي موجود امكونا
اما بنفسه او بلفظ اخر مثله والاول مستلزم للازم الدور والثاني للتسلسل فالوجه
في دفعه ان يقال المراد بالامر الوحي ومنها اللطيفة الحيوانية التي بها حيوة الحيوان وهذا
هو الاظهر بان يكون مراد الاية الكريمة والسؤال اما عن قدمه وحدوثه او عن
ماهيته وحقيقته فعلى الاول معنى قوله من امر ربي ان الروح حادث من امر ربي بقوله
كن لا قديم والاستدلال على قدمه بقوله عم خلق الارواح قبل الابدان بالفي عام وبان
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف غير تام كما لا يخفى واما
على الثاني فقد اختلف العلماء اختلافا كثيرا فذهب جم غفير الى ان الروح شيء استاثره
الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود وعلما
بانه مقتضى ظاهر قوله تعالى قل الروح من امر ربي اقول فيه نظر لان الاخبار الدالة على انها
جسم حيث نسب بها العروج والهبوط والتردد في البرزخ انها تدل على انه عم
ما كان مطلعا عليه وقد عبر عنها بما يدل على جسميتها والبته قول علي كرم الله
وجهه وكلماته الا انه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا دليل قاطع وبرهان ساطع على
اطلاعه على الروح اذ لو لم يطلع عليه قبل كشف الغطاء لازداد اليقين بعده
وهو ظاهر فكيف يصح القول بانه لم يطلع احد من خلقه عليه ولا يجوز التعبير عنه باكثر
من موجود ولو سلم عدم اطلاع احد عليه فانما لا يجوز التعبير عنه باكثر من موجود لو كان

الكلام فيه بطريق التفسير المتوقف على النقل عن الشارع واما اذا كان بطريق
التأويل وهو ذكر ما يحتمله الآية من غير ان يقطع بذلك فلم لا يجوز التعبير عنه بعبارات
يحتملها الآية كما هو شأن الآيات المتشابهة فان قلت في الآية ما يمنع القول بالتأويل
وهو قوله تع وما اوتيتم من العلم الا قليلا ان حملوا علم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه
ولا تسئلوا عنه فانه سر من اسراري قلت لا دلالة في الآية على منع التأويل لما ان
ضمير الجمع في يسئلونك وما اوتيتم لقريش على ما سيجيء في التوجيه الحق وهم ليسوا من
اهل التأويل بل من المقلدين بدليل سؤالهم والبض المراد بالعلم المنفي في الآية
هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت ولا يلزم ان يحصل للمؤولين المجتهدين في
استنباط احتمالات الآية العلم بالروح بالمعنى المذكور اعني المطابق فلم يسد الآية
باب التأويل لانا نقول بها بناء على ما تقرر عند الاصوليين من ان المجتهد هو الذي
يستنبط العلم بالحكم من الامارة لانا نقول لا من الامارات لان العلم الذي يحصل للمجتهد ليس بمعنى
المطابق مطابقة تحقيقية على ما هو المذهب الاصح وهو المذهب المخطئة القائلين
بان الله سبحانه وتع في كل مسئلة حكما معينا في نفس الامر والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ
لقوله عم من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر بل بمعنى المطابقة الظاهرية وتوضيحه
ان الشارع جعل ظن المجتهد مناطا للحكم في الظاهر وذلك معلوم بالاجماع القطعي فبعد
حصول الظن بالامارة يؤدي الى العلم بالحكم الظاهر وبهذا التقرير يندفع اشكالات
تورد على الاصول منها ان الاجتهاد قد يتغير فكيف يحصل للمجتهد العلم بالحكم وهو
لا يكون الا مطابقا ثابتا ومنها ان الفقه من باب الظنون لا العلوم لجواز الخطأ على
المجتهد وقد صرحوا بانه من باب العلم ومنها ان ظن المجتهد باق بعد ولم يحصل جزم
من قبل جزما فيستحيل تعلق العلم لتنافيهما اما اندفاع الاول فلان العلم في الظاهر لا ينافي
عدم الثبوت بل ولا عدم المطابقة واما اندفاع الثاني فلان العلم المصحح بكون الفقه منه
هو العلم في الظاهر يجيء مع الظن واما اندفاع الثالث فلان الظن الباقي متعلق بالحكم
قياسا الى نفس الامر والعلم متعلق به قياسا الى الظاهر هذا وقيل معنى قوله تع
من امر ربي ان الروح من عالم الامر وهو عالم الغيب وعالم الملكوت ويقابله عالم الخلق
الذي هو عالم الشهادة وعالم الملك وقوله تع الا له الخلق والامر اشارة الى العالمين
المذكورين والمراد بعالم الامر عالم المجردات لانها حدثت بالايجاد الامر الذي هو قوله
كن وبقابله المحسوسات لان الخلق الذي هو التقدير بالمقادير من صفات الاجسام

اقول قد عرفت ما فيه على ان دلالة الاخبار على انها جسم ثم قال وذلك القيل
واذا كان المراد بالآية كون الروح من عالم الامر فقد انسد فيها باب الكلام فذهب
كثير من ارباب الذوق لا سيما المحدثين الى انها ليست بجسم ولا عرض بل هو جوهر
مجرد قائم بنفسه غير متحيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل في البدن
ولا خارج عنه اذ الدخول في الخروج عنه من صفات الاجسام واليه ذهب
الفلاسفة ايضا اقول فيه بحث لان ما ذهب اليه الفلاسفة انما هو في النفس
الناطقة وعدم الفرق بينها وبينها فاسد من وجهين اما اولا فلوجود الروح بدون النفس
الناطقة في الحيوانات العجم واما ثانيا فلما روي عن ابن عباس رض ان في ابن آدم نفس وروحا
بينهما مثل الشمس وشعاعها فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح التي بها النفس والحيوة
فيتوفيان عند الموت وتتوفى النفس وحدها عند النوم الحديث ومعنى توفي
النفس وحدها عند النوم قطع تصرفها عن البدن ثم قد يراد بها عند اهل الشرع
لكن لا يجدي القيل اما اولا فلان كلامه على مذهب الفلاسفة واما ثانيا فلانهما كما يراد بها
عندهم يراد بها القلب ايضا على ما قيل ان عند اهل الشرع قد يراد بالروح والنفس
القلب شيء واحد ولا شبهة في كون القلب جسما والقيل حكم بكون الروح مجردا مما يلحقه ايضا
ثم قال ذلك القيل واكثر المتكلمين على انه جسم لطيف سار في اعماق البدن سريان
الماء في الورد وكثير منهم الى انه عرض وانه هو الحيوة التي صار البدن الموجود بها حيا انتهى
كلام القيل ويرد عليه ان قوله واكثر وكذا قوله وكثير معطوفان على قوله كثير من ارباب
الذوق وهو تفريع على انفتاح باب الكلام المتفرع على ان المراد بالآية كون الروح من عالم
الامر المراد به عالم المجردات وح فلا يصح القول بكون الروح جسما او عرضا لانهما من عالم
الخلق والشهادة القائل لهم بهذا او عرفها بعضهم بان الروح شيء مخلوق اجرى الله تع
العادة بان يحيى البدن ما دام متصلا به وانه اشرف من البدن يذوق الموت
بمفارقة البدن كما ان البدن يذوق الموت بمفارقته اقول هذا اليق بما نقلنا
اولا من الجم الغفير بشرط استثناء الله تع عليه وقد عرفت ما فيه واليضا نسبة
ذوق الموت الى الروح بعيد جدا لان الارواح باقية لا تفنى والقول بانه اراد
بموت الروح انقطاع تصرفه في البدن تحدث الشبهة بذوق البدن الموت
بمفارقته لا يقال لعل هذا البعض ممن يرى ان الروح عرض وح يصح منه القول بموته بمفارقته
فانه لا نقول ظاهر تعريفه يشعر بانه ممن يرى ان الروح شيء استاثره الله تع بعلمه

ولم يطلع عليه احدا من خلقه كما ذكرنا من حديث التوبة فلم يبق له القول بانه عرض قائل وذكر
بعضهم في تعريفه انه جسم لطيف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه باكثر من موجود
واعترض على قوله يلطف عن الحس بانه مخالف لما عند اهل السنة ان كل موجود يصح ان يرى
حتى جوزوا رؤية الروائح والطعوم والاصوات بل جعلوا الجواز رؤية اعمى الصين
بقة اندلس في الليلة الظلماء والجواب ان هذا انما يرد ان لو اريد بلطفه عن الحس امتناع
ادراكه بشيء من الحواس وليست بلازمة لجواز ان يراد به عدم ادراكه مع امكانه كالروائح
وغيرها مما جوزوا ان يرى عندهم ولم ير بالفعل فلا تعد من على التخطئة فيتخطى. ابن اخت
خالتك نعم يرد عليه ان قوله اخرا لا يعبر عنه باكثر من موجود ينافي قوله اولا جسم فالصواب
ذكر الشيء المراد والموجود عند المتكلمين بدل الجسم هذا او الوصف بجوهر والله تعالى اعلم بمراده
وهو ما مر نحو ما ذهب اليه اكثر المتكلمين من ان الروح جسم لطيف سار في اعماق
البدن سريان الماء في الورد وعلى ما يدل عليه ما سبق اليه الاشارة من الاحاديث صحابية
وقد صح منه هناك ليس الا على تقديره على ما فرع عليه لا في نفسه فان قلت فلم لم يجب
سبحانه وتعالى للمستفهم ببيانها ونفيها حتى سئل عنها بل رده بان قل الروح من امر ربي قلنا
لان عدم بيانه وما ابانها كان علامة لنبوته على ما روي ان قريشا بعثوا الى اليهود بالمدينة
يسألونهم عن حال الرسول عليه السلام لكونهم اهل كتاب عارفين باحوال الانبياء
عليهم السلام فقالت اليهود اسألوه عن ثلاثة اشياء فان اجاب عن كلها او لم يجب
عن شيء منها فليس بنبي وان اجاب عن اثنين ولم يجب عن واحد فهو نبي فاسألوه
فقال اخبركم بما سألتم غدا فلم يستثن فلبث الوحي اياما حتى عن صواب صلى الله
عليه وسلم يقولون وعدنا محمد غدا وقد اصبحنا لا يخبرنا بشيء فحزن النبي عليه السلام
من مكث الوحي وشق عليه ما يقولونه ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله ونزل في اصحاب الكهف ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا
من آياتنا عجبا ونزل في اسكندر ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه
ذكرا ونزل في الروح من امر ربي وامره بالجواب على وجه الابهام ليكون دليلا على
نبوته على ما قاله اليهود ويحتمل ان يكون بعض الامر بالابهام عدم استعداد السائلين
لفهمها لانهم لما كانوا من العوام المستأنسين بالاجسام الكثيفة لم يكن يسع عقولهم
شيئا يكون جسما ومع ذلك يكون في غاية اللطافة بحيث يسري في اعماق البدن
واجزائه من اللحم والعروق والعصب والرباطات والبشرة بل العظم والشعر

البعض

البعض حتى انها تنجذب بالموت عنه وفي حالة النوم تخرج عنه وتسير بين السماء والارض
ثم تعود وتدخل البدن على ما قيل ان للروح ثلاثة انحاء سلطانية وروحانية وجسمانية
فموضع السلطانية الفؤاد وموضع الروحانية الصدر والكبد وموضع الجسمانية بين الدم
واللحم وبين العظام والعروق فاذا نام العبد تخرج روح الجسمانية مع العقل فتسير بين
السماء والارض فاذا كان العقل معها تفهم ما رأت في المنام وتضبطه والا فلا تضبطها فان
قيل قد بان من وجه ابهام الجواب ظهر ضعف ما قيل من ان قوله تعالى قل الروح من امر ربي من باب
الخاص ويخاطب العام لما قد تقرر في علم الاصول ان امثال خطاب هذا الخطاب اذا لم يكن
دليل على اختصاصه عليه السلام يتناول جميع افراد الامة ولا دليل هنا فكل من سأل
عن الروح فشأنه هذا الجواب وذلك لتحقق الدليل على الاختصاص كما عرفت من كون الابهام
علامة على نبوته او كون السائلين غير مستعدين لفهم تفصيل الجواب هذا ما خطر بخاطري
القاصر من تأويل الاية الشريفة ولنختم الكلام ببيان نكتها اللطيفة فاقول مستمدا من
التوفيق ان الواو في ويسألونك يحتمل الابتدائية ولتسميها النحاة استئنافية
ايضا ويحتمل العطف بناء على ان الاية التي قبلها وهي قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم
اعلم بمن هو اهدى سبيلا يحتمل ان يكون معناه كل واحد يعمل على طريقته التي تشاكل
حاله في الهدى والضلالة ويحتمل ان يكون معناه كل واحد يعمل على طريقته التي تشاكل
جوهر روحه وان كان التابعة لمزاج بدنه فعلى الاول ابتدائية اذ الاية كلام مستقل
لا تعلق له بما قبله وعلى الثاني عاطفة لمناسبتها بما قبلها لانه لما ذكر ان كل واحد يعمل
على الطريقة التي تشاكل روحه ناسب السؤال عن الروح التي يعمل على شاكلتها
هذا الاحتمال اذا كانت السؤال للاية التي قبلها واما اذا كانت بعدها كما قدمنا من
سؤال قريش بمكة وان اليهود فلا كلام لا يخفى واختير كلمة عن في قوله عن الروح على من لان
الغالب استعمال لغة العرب وتراكيب بلغائهم هو استعمال عن في المسؤول عنه
دون من ووضع ضمير الروح انها مؤنث لها لشرفها وفضلها فانه سبب لحيوة الحيوان
ومزيته على [illegible] حيث لولاها لم يرق له حياة من الروح وما هيكله مما شرفا اضافها
الله الى ذاته تعالى في قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين واللام في
الاول يحتمل الجنس اي يسألونك عن جنس الروح والعهد بناء على ان المراد الروح المعلوم
من الاية السابقة مع تقدير كون الواو عاطفة على ما قررنا سمعك انفا وفي
الثاني للعهد خاصة اشارة الى الروح المسئول عنه وان كلمة من في قوله تعالى من امر ربي

دون غيره على عكس قوله تعالى الروح لان المقام يقتضى بيان اضافة الروح والصالح للبيان
هو من دون غيره وتخصيص الرب من بين اسمائه الحسنى لان حيوة الحيوان وتربيتها لما لم يكن
بدون الروح وكذا تربية الروح في تحصيل الكمالات بدون البدن كان محال اقتضاء الرب
المشعر بالتربية فصار يحق كمال المناسبة واضيف الرب الى ياء المتكلم ولم يقل
رب العالمين لانه وان كان سبحانه وتعالى رب العالمين وآثار تربيته ظهرت في كل فرد
من افراد العالم بل في كل شخص الا انها لما كانت في رسول الله اظهر واكمل لان ما خصه به
من العطايا الازلية والمزايا السرمدية لم يتحقق في احد من الانبياء الكرام ولم يتفق
لاحد من الرسل العظام لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم لا جرم كان اضافته الى الحضرة
الشريفة وذاته المنيفة صلى الله تعالى عليه وسلم انسب واولى واخبر المجهول على
المعلوم في قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا لان نسبة الاعطاء القليل الى ذاته تعالى و
تقدس غير مناسب وان كان ذلك العلم المعطى بالنسبة الى الانسان كثيرا في الحقيقة
لقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا لكنه بالاضافة الى علمه تعالى الغير المتناهي قليل بل
لا يضاهيه اصلا وكذا اورد بالنفي والاستثناء الدال على حصر الاعطاء في اعطاء
العلم القليل هذا ومن النوادر الاتفاقية اختتام القول على لفظ القليل اشارة الى قلة
بضاعتي في التحصيل فليكن اعتذاري الى ذوي القدر الجليل والله حسبي ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم النصير

ولم يجعلني جبارا شقيا عند الله تعالى من فرط تكبره قاصر ... الاولى الجريء عن هذا القيد لا سعدي افندي ... على اللازم شيخ زاده. اقول لم يعهما قول القاضي سنان. وانت خبير بان المعنى لم يجعلني شقيا عنده
في قبول الامر بالصلوة والزكوة من فرط التكبر ولو كان العبارة عنده يحتاج الى التعبير بما قيل ان في علم اللازم
اراد في الكتاب ولم يجعلني شقيا في علم اللازم فليتأمل لمولانا سلامي زاده.
العلم رسالات ربي والعبح لكم ربا دون اللام في لكم للدلالة على امحاض النصح قاصر. اقول جعل اللام للاختصاص
للدلالة على اختصاص الغرض ليس بغير النصح وليسما النصح لغيرهم سنان افندي. اقول فيه بحث لان الدلالة
في اللام على المعنى الاول غير ظاهر. حسن چلبى الكوى

قوله تعالى ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون باحسن اعمالهم مما يترجح
فعله من اعمالهم على تركه بناء على ان الاحسن الاعلى وهو يشمل فعل الواجب والمندوب
والكف عن الحرام والمكروه فالاعمال المضاف اليها الاحسن انما هي فعل المباح وفعل المكروه
قال الفاضل المحشي سعدي چلبي في الآية دلالة على ان المباح حسن لا يثاب عليه اقول
وجه الدلالة ان احسن صيغة التفضيل اضيف الى الاعمال والاعمال مفضل عليه
فيلزم على قاعدة التفضيل ان يوجد اصل الفعل في الجملة وهو الحسن في المفضل عليه
وهو الاعمال ولا يلزم ان يوجد في كل فرد منه كما في زيد افضل الناس فانه يستلزم
وجود الفضل في الناس في الجملة لا في كل فرد منه ولما فسر احسن بما يترجح فعله على
تركه وهو شامل للامور الاربعة الاول لم يبق للمضاف اليه المفضل عليه الا الامور
الثلاثة الاخيرة على ما بينا والاخيران منها متصفان بالضد اصل الفعل وهو القبح
تعين الاول لوجود اصل الفعل فقد ظهر من اضافة احسن المفضل الى الاعمال
المفضل عليه ان المباح حسن وبما بينا ظهر سقوط ما قيل ان احسن على هذا التعبير
لا يكون للتفضيل كما لا يخفى وما يتوهم من ان الدلالة انما هي في قوله ولنجزينهم اذ يلزم
لعطاء بين على التفضيل ان ما لا يكون احسن لا يجزى عليه ومعلوم ان المباح لا يجزى
عليه فيلزم ان يكون حسنا لا احسن فليس بشيء اذ لا يلزم من عدم كونه مجزيا
عليه حسنه فان القبيح ايضا كذلك مع انه ليس بحسن بل حسن المباح انما يستفاد
من اضافة احسن المفضل الى الاعمال المفضل عليه على ما بينا وما يتوهم من قوله
مما يترجح فعله على تركه من ان الحسنية انما هو بالنسبة الى الترك والترك لا رجحان
فيه فليس المراد من الاحسن معنى التفضيل نحو فقط اذ مجموع قوله مما يترجح فعله
على تركه تفسير وتعيين للاحسن المعتبر احسنيته بالنسبة الى ما اضيف اليه
الذي هو الاعمال المفضل عليه الذي لا بد فيه من وجود اصل الفعل كما قررنا هذا
ما لاح لي في هذا المقام فتأمل حتى تحيط باطراف الكلام احمد بن حبيب
المشتهر بـ... رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا من لا يغفر الشرك به شيئا ويغفر ما دون ذلك لمن يريد من يشاء ويا
مقلب القلوب والابصار ويا مكور الليل على النهار والنهار على الليل
صل على نبينا محمد خير من ربي ولسن وافصح من نطق بلسان الرسالة سيدنا
من آمن به نجا ومن كفر به فقد ذل وعلى آله واصحابه الذين ظهر بهم الدين وفي
دين اعلاء كلمة الله جاهدوا وحاربوا وادوا صلحا [illegible] بعد من خاف منك
وخشيتم [illegible] فان ما ذكره العلامة البيضاوي نور الله مرقده
في تفسير الآية الكريمة فيه اغلاق واشكال ولا يخلو عن الصعوبة والاشكال
ولقد خاض فيه بعض الناس بما زاد وافيه الاشكال والالتباس ونحن بحمد الله
الملك المنان كتبنا عليه بمطالبة بعض الاخوان ما يكشف به وجوه المرام ويستقصي به
جوانب المقام وجعلت بعد اتمامه هدية لمطالع خزانة من حضرة الله [illegible]
القدسية والرياسة الانسية سلطان سلاطين العرب والعجم خاقان خواقين
الترك والديلم مالك رقاب الامم حافظ ممالك العالم [illegible] والطين ظل الله
في الارضين مغيث الملة والدنيا والدين رشيد الاسلام ومرشد المسلمين
خالع لباس باس الاعداء قالع اساس المردة والاشقياء الساعي في اعلاء كلمة
الله المجاهد في سبيل الله رافع مراتب العلماء في الله ناصب شرائع دين
الله خافض لواء اعداء الله حافظ بلاد الله ناصر عباد الله خليفة رسول الله
سمي خليل الله صنديد سلاطين العالم ملاذ خواقين بني آدم عليهم جميع
[illegible] ولا سيما بفتح حصن كريت وقلعة [illegible] لم يطأ بها سلطان من
سلاطين الاسلام ولم يتب [illegible] اعدائها على مر الايام ممحيا ما فيها
من آثار الظلمة وشعائر الكفرة الفجرة فعطل ناقوسهم وهتك ناموسهم ونكل
اطالبهم وسبى عيالهم واسر قسيسهم ورهبانهم وهدم دورهم وبنيانهم وكسر
اصنامهم وصلبانهم ودمر تماثيلهم التي كانوا لها عاكفين وقال اف لكم ولما
تعبدون من دون الله افلا تعقلون وتالله لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين
فجعلهم جذاذا متفرقة كما فعل خليل الله ابراهيم بالمشركين وجعل بيوتهم مساجد

مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا لا صوامع [illegible] نيرانا من الرجس تطهيرا م
[illegible] لهيبة اعناق جبابرة الروم والكفرة لسطوة سولته كل سلطان
و[illegible] الا وهو السلطان الاعظم والخاقان الافخم والبدر اللائح والبحر الخضم في
التحملات به فنائه المطالب ومن لاذ باعتابه [illegible] اليه كل مارب
لارباب الفضائل كلهم مساعد لاهل العلم في كل حادث وهو السلطان ابن السلطان
ابن الخاقان السلطان ابراهيم خان غازي بن السلطان احمد خان بن
السلطان محمد خان رب هب له حكما والحقه بالصالحين واجعل له لسان صدق
في الآخرين واجعله من ورثة جنة النعيم وتقبل فيه ما دعاك خليلك ابراهيم
وخلد سلطنته وابد دولته ما دام الخضر في البر والفلك في البحر هذا وذلك
[illegible] واستغنائه لمزيد كرمه فانه لاحظ بعين القبول والرضا
فذلك غاية ما اتوقعه ونهاية ما اتمناه والله المستعان وعليه التوكل في كل
الاحوال فلنشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود قال الله سبحانه عز من
قائل [illegible] قال القاضي لانه بت الحكم على خلود عذابه
وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون اولا
لانه لا ينمحي عنه اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره اي لا يمحى عن المشرك اثر
الشرك بنفسه بخلاف غيره وهو المؤمن فانه اثر ذنبه صغيرا كان او كبيرا
ينمحي بنفسه من غير توبة اعترض بعض الفضلاء بان ما ذكره ههنا مناف
لما ذكر في سورة ابراهيم في تفسير قوله تعالى حكاية عنه ومن عصاني فانك
غفور رحيم من قوله تقدر ان تغفر له وترحمه ابتداء او بعد التوفيق للتوبة
وفيه دليل على ان كل ذنب فلله ان يغفره حتى الشرك الا ان الوعيد
فرق بينه وبين غيره هذا كلام المعترض فنقول بيان المنافاة قال فيه اشكال
لانه على الاحتمال الثاني لا دليل في الآية على ما قاله كما هو الظاهر ثم بين الى
[illegible] والما على الاحتمال الاول فكلامه مخالف لما قاله في سورة النساء في تفسير قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وهو قوله لانه ذنب لا ينمحي عنه اثره فلا يستعد
للعفو انتهى اقول وبالله التوفيق ان ما ذكره اولا من حمله على الاحتمال الثاني

لا دليل في الآية عليه فإن قوله إن أراد أنه لما تاب عن الشرك فقد ذهب الشرك
فلا يتصور مغفرته بعد التوبة فنقول ليس المراد من البعدية البعدية الزمانية
بل المراد بها البعدية الذاتية والمعنى صحيح بعد أن يجعل توبته علة لمغفرة
شركه وإن أراد أنه لما تاب عن الشرك فيكون الشرك مغفورا له على
سبيل الوجوب فلا يتصور القدرة على المغفرة فنقول لا يجب على الله سبحانه
شيء من الأشياء فضلا عن مغفرة الشرك بعد التوبة بمعنى جري العادة
لا ينافي القدرة وإن أراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى نتكلم عليه وما ذكر
ثانيا من قوله كلامه مخالف لما في سورة النساء أقول لا مخالفة بين الكلامين
لأن حاصل كلامه في سورة إبراهيم أن الله تعالى قادر على أن يغفر الشرك
ابتداء وذلك مما لا شبهة فيه فإن مغفرة الشرك ابتداء ممكن ذاتا
والله سبحانه قادر على جميع الممكنات وحاصل ما ذكر ههنا أن
الشرك ذنب لا يمحى عنه أثره بمقتضى الوعيد فيكون
ممتنعا بالغير وليس ممتنعا ذاتيا وإلا لما تحقق بعد التوبة لأن الممتنع
الذاتي لا يتحقق على شيء من التقادير الممكنة وإلا لزم انقلاب الامتناع
الذاتي إلى الإمكان الذاتي وظاهر أنه لا منافاة بين القول بأن مغفرة
الشرك ممكن ذاتا وبين القول بأنه ممتنع بالغير وقوله رحمه الله فلا يستبعد العفو
معناه لا يستبعد بالنظر إلى الوعيد وملخص المقام أن الاستعداد للشيء عبارة
عن التهيؤ له بتحقق بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع ولو
كانت عادية فحاصل قوله ذلك أن الشرك لم يتهيأ للعفو بالنظر إلى
بعض الموانع وهو الوعيد والاستعداد مغاير للإمكان الذاتي كما فصل في
الكتب الكلامية وأورد بعض الفضلاء على قوله ههنا فلا يستبعد العفو
يفهم منه أن فضل الله تعالى موقوف على الاستعداد وهو مبني على مذهب الفلاسفة
انتهى ولا يخفى أنه من ضيق العطن فإن المتكلمين لا سيما الأشاعرة لا ينكرون
الاستعداد والقابلية في تحقق الأمور ولو عادة نعم الفلاسفة يقولون
بوجوب الفيض من الفياض عند ثبوت الاستعداد وامتناعه عند انتفائه

انتفائه الاستعداد والمتكلمون لا يقولون بشيء من ذلك
ما دون الشرك والكفر صغيرا كان أو كبيرا انتهى ذلك إشارة إلى الشرك
وفيه مع كونه من الملك رالبه قريبا إشعار بأنه البعد وأقصى درجات البغي والظلم
أي يلزم من المنصف ما دون الشرك تاب أم لم يتب أن يغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والمعتزلة علقوا بالتعليق وجعلوا مصداق المتعلق
بالفعل الأول الغير التائب ومصداق المتعلق بالفعل الثاني التائب
وصار حاصل المعنى أن الله لا يغفر الشرك الغير التائب منه إن شاء ويغفر
ما دونه للتائب إن شاء قال القاضي وفيه تقييد بلا دليل انتهى أي في تعليقه
بالتعليق على ما ذكر من حاصل المعنى فإن أحد ههنا في متعلق الفعل
الثاني وذلك بينه في بيان حاصل المعنى حين خلطهما بالتعليق أما الأول
فهو في كون مصداق المتعلق بالفعل الثاني التائب تقييد الموصول
التائب بلا دليل مع أن الأصل إبقاؤه على العموم بحيث يشمل التائب
وغير التائب إذ ليس عموم آيات الوعيد أولى بالحفظ منه أي من عموم
الوعد هذا جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل دليل المعتزلة على التقييد
هو أنهم عارضوا ما بين آيات الوعيد وآيات الوعد من المعارضة والمنافاة
حافظوا على عموم آيات الوعيد وجعلوها بحسب الكافر والمؤمن من صاحب
الكبيرة غير التائب وخصصوا آيات الوعد بالمؤمن التائب جمعا بين
الدليلين ومنها قوله تعالى يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلذا اختص بالتائب فدفعه
بقوله إذ ليس عموم آيات الوعيد أولى بالحفظ منه أي من عموم آيات الوعد حتى
يقال إنهم اعتبروا الأول وتركوا غير الأول بما سبق وبأن يقال إنما حفظوا على عموم
آيات الوعد وآيات الوعيد بحسب يشمل كل منهما المؤمن التائب من
الكبيرة وغير التائب منها ودفع المنافاة والمعارضة بغير ذلك فحاصل
في معناه بل أولى بالحفظ على عموم الوعد أولى لقوله رحمتي سبقت على غضبي
فليكن آيات الوعد عامة لا تخصص وتخص آيات الوعيد بالكافر فيندفع
المنافاة والمعارضة وتفصيل المقام أن المعتزلة ذهبوا إلى أن المؤمن صاحب

الكبيرة مخلد في النار واستدلوا على ذلك بقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وقوله وان الفجار لفي جحيم ووجه الاستدلال بهذه الايات انهم حافظوا على عموم
الموصول وصيغة الجمع فيها بحيث يشملا الكافر والمؤمن صاحب الكبيرة والخلود
في الايات الثلث الاول يعني الدوام ونفي الغيبوبة عن الجحيم في الاية الاخيرة
يستلزم دوامهم فيها والاشاعرة لما اجابوا بتخصيص الموصول وصيغة
الجمع بالكفار عارضوهم بالايات الدالة على الوعد بالثواب كقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان ووجه معارضة المعتزلة بهذه الايات بمثل ما ذكرتم وان دل
على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو هذه الايات المشتملة على الوعد بالثواب
وملخصها هو ان نقول ان المؤمن صاحب الكبيرة غير التائب لا يكون مخلدا
في العذاب لانه قد عمل خيرا واحدا وهو الايمان ومن عمل خيرا واحدا فهو مثاب
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكذلك فكونه مثابا لا يكون الا بعد
الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب قبل الاتفاق ورؤية الثواب
بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاعه وعينه فلا يكون مخلدا ولقوله تعالى قل
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله لا يغفر
الذنوب جميعا خصت عنه الشرك مع معمولاته فيما عدا الشرك من الذنوب
مغفور له يستلزم الكبيرة غير التائب فهل قال لا اله الا الله فيدخل الجنة
ولقطع الوعيدية والمعتزلة بخصوص الموصول في هذه الايات
ولغير صاحب الكبيرة من المؤمن سواء لم يفعل كبيرة اصلا او فعل لكن تاب المعتزلة
في اثبات مذهبهم حافظوا على عموم الموضوع في سائر ايات الوعيد بحيث
يتناول الكافر والمؤمن صاحب الكبيرة غير التائب منها ولم يحافظوا
على عموم الموضوع والمتعلق في ايات الوعد بل خصصوه بغير صاحب
الكبيرة فصاحب الكبيرة غير التائب منها ادخلوه في ايات الوعيد

الوعيد واخرجوه من ايات الوعد فحاصل قوله اذ ليس عموم الاية ايات الوعيد
الخ ان عموم الوعيد ليس باولى من عموم الوعد فصاحب الكبيرة غير التائب
اذا دخل في الاول واخرج من الثاني ترجيح بلا مرجح وبين على الاخير
ترجيح المرجوح واولى في تلك لان في جانب العفو من الكبائر تخصيص بالتائب
ففي جانب دوام العقاب عليها لم يخصص بالكفار وهل هذا الا ترجيح بلا مرجح
وبعض المذهبهم عطف على قوله تغيير بلا دليل وهذا الايراد الثالث متعلق
بمجموع ما ذكر من المعنى في طرفي النفي والاثبات وحاصله ان فيما ذكرته المعتزلة
في هذا المقام من المعنى نقض لمذهبهم فان تعليق الامرين عدم مغفرة الشرك
لغير التائب ومغفرة ما دونه للتائب بالمشية ينافي وجوب التعذيب
قبل التوبة والصفح بعدها ايضا اما ما زعمه المعتزلة من انه تعالى لا يغفر الشرك
لغير التائب ايضا مناقض لمذهبهم لان تعذيب العاصي قبل التوبة عندهم
واجب على الله تعالى وكذا ما زعمه من انه تعالى يغفر ما دون ذلك للتائب ايضا مناقض
لمذهبهم ايضا فان المغفرة بعد التوبة عندهم واجب على الله تعالى والواجب عليه تعالى
لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب ثم يفعل الواجب عليه لا محالة فظهر مما
قررنا ان الصفح معطوف على التعذيب وان المنافي والمناقض لوجوب التعذيب
قبل التوبة تعليق الاول بالمشية والمنافي لوجوب الصفح بعدها تعليق الثاني
بها فحاصل الايراد عليهم كما سبق امران احدهما انهم غيروا النفي بلا دليل
ورجحوا بلا مرجح وثانيهما ان ما فعلوه من التعليق بالمشية في الموضعين
مناقض لمذهبهم وشيء من هذين الايرادين لا يرد على تقدير عدم كلمة في
بينهما متعلقا بالمغفرة على راي اهل السنة اما الاول فلان مرادهم بغير
ما دون الشرك للتائب وغيره بل المراد لغيره كما اشار اليه المصنف
في هذا الموضع من كتبه والدليل عليه هو انه لو خصصها بالتائب كما يقول المعتزلة
لم يحصل الفرق بين الشرك وغيره لان الشرك ايضا مغفور للتائب منه
فيلزم التسوية ما نفى عنه الغفران بما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام الشارع
مضمونه كلام المحقق العلامة والاشاعرة لما حافظوا على عموم ايات الوعيد وايات

الوعد بحيث يشمل كل من المؤمن صاحب الكبيرة الغير التائب وتندفع المنافاة
بما بين في محله وتخصيص آيات الوعيد فقط بالكفار بناء على ان عموم الوعد
بجنابه سبحانه اولى واما الثاني فلان مغفرة ما دون الشرك ليس مخصوصا
بالتائب من الكبيرة بل يعم التائب وغيره وليس بواجب على الله
حتى ينافي التعليق بالمشية وكذلك عدم المغفرة الشرك للمشرك قبل
التوبة ليس بواجب على الله ثم قال انه كما هو حجة عليهم لان المغفرة ما دون
الشرك قبل التوبة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه لتعليقه بالمشية
ولو كان المراد بعد التوبة كما تقول المعتزلة لم يبق فرق بينهما ولم يحسن تعليقه
لان المغفرة واجب هو حجة على الخوارج الذين يزعمون ان كل ذنب شرك
وان صاحبه خالد في النار فقوله الذين يزعمون ان كل آه صفة مخصصة
مبينة للخوارج فانه فرقهم اما عشرون او سبع عشرة او اثنان وعشرون
وذلك ليس قول جميع الفرق بل هو مذهب اليزيدية اصحاب يزيد
من الاباضية وهي الصنف السادس من فرقهم ووجه كون الاية حجة عليهم
انه لا قسم الذنب فيها الى الشرك وما دونه وبطلت الكلية الاولى الزاعمة
زعموها وبقوله ويغفر ما دون ذلك بطلت الكلية الثانية فانه لما كان
سبحانه وتعالى يغفر ما دون الشرك من الذنب لا يدخل صاحب كبيرة في النار
فضلا عن خلوده فيها هذا وايضا ان الكلية الثانية على الاولى اذ الابطلت
الاولى بطلت الثانية وما ينبغي ان يعلم ان النزاع في الكلية الثانية
كالنزاع اللفظي فلو كانت الكلية الاولى حقة نحن نقول بعدهم في الثانية
ولو كانت باطلة كما هو في نفس الامر كذلك فهم يعتقدون في بطلانها
ولكن هذا آخر الكلام والحمد لله على التمام

والصلوة على افضل الانام
تمت الرسالة للملا جلبي
الكردي

رحم الله امرا صحح
من نسخة سقيمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السماء بما رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها
والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها والجبال ارسيها والصلوة
والسلام على من في درجات الشرف اعلاها وبلغ من مراتب الفضل اسنيها
واقصيها محمد الذي اسس دين الله وحماها وبين الملة البيضاء فسرها وضوها
وعلى آله واصحابه ما تلفظ بها لسان فزكيها صلوة دائمة الى قيام الساعة ومرسيها
اما بعد فدستور الاعظم والوزير الافخم نظام الممالك السلطانية قوام مهام الامور
الخاقانية صاحب الراي الثاقب والفكر الصائب اقوم الوزراء عين اعيان
الامة الوزير الاعظم ابا النظر مصطفى باشا يسر الله ما يشاء قد حضر
في مجلسه العالي ومحفله المتعالي وانعقد المباحثة في تفسير الآية
الكريمة الرسنيدكر ما قال المفسر البيضاوي رحمه الله في تفسيرها على شرب البينة
النازلة ثم علبهم في الكتاب فاطرى في جلالة قدرهم ذو البصائر
الالباب فاخذ بعض من الفضلاء المشتهرين بين الاقران بالعلم والذكاء فمنع
ما ذكره من المقدمات واجيب من منوعه بابطال الاسانيد والبينات
ثم لما تفرقنا عن ذلك المجلس كتبنا على ذلك المحل كلمات على طريق الاجمال
فخاض فيها بعض الناس بالبحث والجدال قيل وكم من عائب قولا صحيحا
وآفته من الفهم السقيم زاعما ان المبتنية معلومة بل الزيادة ضياء بأسرها
مفهومة فكتبت ثانيا على طريق التفصيل والتوضيح لما يلقى منه على وجه
جميل وبعد اتمام هذا ونشره انما جعلت تحفة الى خدمة الوزير الافخم
وهدية الى عامر خزانة الدستور الاكرم ان يقف السعي في الفطرة الى عالمه
اهدا النملة رجل الجراد الى سليمان فانه ارفع من خدام حضرة رفيع القبول
والرضا وذلك غاية المسئول ونهاية المامول فلنشرع في المقصود بعون
الملك المعبود الله سبحانه وتعالى والغني في الارض وما سرى راس على
انه صفة حيوان ما اشتهر من انه علا الجمع على فواعل الا فوارس ونواكس
وهو الك المخصوص بصور العقلاء لا مطلقا وترك الموصوف لان غلبة الوصف

بها نقضه عن ذلك ان تحديد بكم كراهة ان نحيد بكم وتضطرب القاضي رحمه
وذلك لان الارض قبل ان تخلق فيها الجبال كانت كرة حقيقية لبسيط الطبع
اى الذات والحقيقة بمعنى انها لم تتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة
وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس وقد
يطلق على ما يكون كل جزء مقدار منه بحسب الحقيقة مساويا للكل في الاسم
والحد وقد يطلق على ما يكون كل جزء مقدار منه بحسب الحس مساويا للكل في الاسم
والحد والارض بسيط بالكل من هذه المعاني فالحقيقة مراده رحمه الله ان الارض
ذاتها وحقيقتها بسيط والشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان
الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل
الا فعلا واحدا وكل شكل سوى شكل الكرة ففيه افعال مختلفة فانه لو
كان مضلعا لكان جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور
مختلفة الحقائق وكذا لو كان مجسما بيضيا لكان ~~جانبا منه خطا~~ يكون احد
الجوانب ارق والآخر اغلظ بخلاف شكل الكرة فانها هيئة واحدة في مادة
واحدة عن قوة واحدة والشكل هيئة سببها محيط به واحد من جملة
احاطتها به والكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح مستدير يمكن ان يفرض في
داخله نقطة ويكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه متساوية وتلك النقطة
مركزها وتسمى مركز الحجم ومركز الشكل وهي نقطة يكون الابعاد عن جوانبها
متساوية وتلك النقطة متساوية والمركزان قد يتحدان وقد يختلفان
والقطب يعرف بان جسم اذا فرض لدائرة قطر الثابت يتحرك عليه نصف
تلك الدائرة بحيث تعود الى وضعه الاول يكون في جميع الدورة مماس
لذلك الجسم واخذ في اقليدس في تحقيقها كان به فقوله رحمه بسيط الطبع اشارة
الى وجه كروية الارض وبما ذكرنا انه لا ينافي المنع طين الارض وكرويتها الحقيقية
فكان من حقها ان تتحرك بالاستدارة كالافلاك اى كان من طبعها وذاتها ان
تتحرك بالاستدارة لان كل جزء من اجزائه المفروضة لا بد ان يتصف بما عرض
الجزء الآخر من الاوضاع لتشابه الطبيعة وذلك الا بالحركة المستديرة

ان بعدما تم انه كان من طبعها ان تتحرك بالاستدارة نقول لان حركتها ارادية بان
تتعلق بها نفس مجردة ذات ارادة كلية وقوتها الجسمانية المعبر عنها
بالصورة النوعية تحركها بالتحريكات الجزئية الارادية وقوله رحمه الله
كالافلاك اشارة الى ما ذكرنا فان الافلاك كذلك ولا ينافي ذلك كون
الارض ثقيلا مطلقا فان كونه كذلك يقتضي في وسط الكل لا سكونه وبما
ذكرنا اندفع عنه ما ذكر العلامة اسعد الله حاله انه غير مسلم فان للارض ميلا
مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير هذا وقد ثبت وجود الميل
المستقيم في اجزاء الارض فزعم منه انه يلزم وجود الميل المستقيم في الكل وليس كذلك
فانهم صرحوا في هذا المقام بان طبيعة الكل غير طبيعة الاجزاء وصرح بعض المحققين
بانه لو نقل كرة الارض بكليتها الى مقعر فلك القمر لا تتحرك جانب الاسفل على الرأى
الاصح ومن الناس من استدل على كون الارض ذا مبدأ ميل مستقيم بان البعض
المنفصل منه له مستقيم وليس مبدأ ذلك الهيولى والصورة الجسمية
فتعين ان يكون الصورة النوعية والكل والجزء مشتركان في الصورة النوعية
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون البعض المنفصل منه له ميل مستقيم يحتاج الى البرهان
لانه مما لم يجر فيه المشاهدة والعيان واما ثانيا فلان قوله فتعين ان يكون هي
الصورة النوعية غير مسلم لم لا يجوز ان يكون مبدأ الميل امرا آخر واما ثالثا فلان
قوله الكل والجزء مشتركان في الصورة النوعية ممنوع لان الصورة النوعية للكل مغاير
للصورة النوعية للاجزاء ومنهم من اورد على قولنا ان طبيعة الكل غير طبيعة
الاجزاء انه مخصوص بالاجزاء الحقيقية دون العرضية اقول غفل الرجل عن قولنا
هناك في هذا المقام ولم يطلع على هذا الموضع من اقوال العلماء الكرام ومنهم من قال
لو كان طبيعة الجزء غير طبيعة الكل لزم ان يكون الارض مركبا اقول لا يلزم ذلك
لان معنى التركيب العنصرى ان يكون الجزء حقيقة من الجسم قوة وللجزء الآخر منه قوة
حتى اذا كان له اجزاء حقيقية كان له قوتان وليس الامر في الارض كذلك و
الصورة الثانية سارية في الكل والاول مختصة ببعضه واورد بعضهم
بان القول بوجود الميل المستقيم في اجزاء الارض مناقض للقول بان كون الارض

ثقيلا مطلقا يقتضي كونه في وسط الكل هذا اقول التناقض لا يحوم حول كلام الكثير
على العارف لمفهوم المتناقض او ان تحرك بادنى سبب للتحريك لسبيل الارادة
بغير الحركة المستديرة الدورية كما في الشق الاول بل مجرد الاضطراب
والتزلزل اي تتحرك به وتضطرب بالقسر بان يكون النفس المجردة المتعلقة
بالارض او صورتها النوعية تقتضيه سكونها لكن القاسر الخارجي احدث فيها
ميل الحركة وهو مع ذلك الميل علة مقتضية لحركتها واضطرابها او ان القاسر
احدث فيها طبيعة وميلا فتقتضي مجموعها الحركة والاضطراب فان الارض
على تقدير كونها كرة حقيقية قبل خلق الجبال التي اراد ثم لتشتمل على وجهها لابد
وان تضطرب لانه بذلك يكون احد اطرافها اخف والاخر اثقل ولكان كل
ثقيل طالب للمركز فان جانب الاثقل يدفع الجانب الاخف فيتحقق وضع
يستلزم الاستواء وضع الاطراف فلما خلقت الجبال على وجهها
برمتها اذ خلقت الجبال على وجهها اما ابتداء او بعد اسباب عادية
كالامطار والسيول وهبوب الرياح وغيرها من الاوضاع الاثرية والاحوال
العنصرية على ما ذكر ارباب الهيئة تفاوتت جوانبها اي اطرافها بان صار
بعضها منخفضا وبعضها مرتفعا وتفاوتت الخطوط الخارجة من المركز
الى سطح الارض طولا وقصرا وبذلك خرجت عن الكروية الحقيقية لكنها
كرة بحسب الحس كما يشهد به الشاهد الناظر عند منعه ذلك التزلزل لكن
ولذا جهة الجبال بثقلها نحو المركز الكائن في الوسط لان كل ثقيل
يتوجه بخط مستقيم الى المركز فصارت الجبال كالاوتاد تمنعها عن الحركة
اي عن الحركة الارادية الاولى والحركة القسرية الثانية واورد العلامة
السعد الدين حاله ما حاصله ان ما ذكره ارباب الهيئة في مسئلة الشعيرة
مستلزم ان لا يكون الجبال مانعة عن الحركة اقول ما ذكروه في مسئلة الشعيرة
مبنيا ان الجبال لا تخرجها عن الكروية فان الصغير لا يخرج الكبير عن شكله
لا انه لا تمنع عن الحركة وشتان ما بينهما الا يرى ان الدولاب الموضوع على وجه
النهر الذي يحركه الماء اذا وضع على جانب دورته شيء ثقيلا لمنعه عن الحركة

عن الحركة ثم ما نقله من ارباب الهيئة لا يوافق ما قالوه لانهم قالوا ثبت في
الهيئة ان اعظم جبل وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ الى جميع
الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع ولسبب ذلك
ثبت في الهيئة بل ما ثبت فيها ان نسبة اعظم جبل الى جميع الارض كنسبة
سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع كما لا يخفى على الناظر فيها ولعل ذلك
سهو من قلم الناسخ واورد العلامة ان تفسيره للآية الكريمة مبني
على القواعد الفلسفية اقول ليس فيه شائبة لفهم فان قواعد الفلسفة
العقلية اذا لم تخالف النصوص النقلية لا قبح في جعلها اساسا لتوجيه
النظم الكريم وقواعد يتبين عليها لمعاني القرآن العظيم والحمد لله اولا
واخرا والصلوة والسلام على رسوله محمد باطنا وظاهرا

تمت الرسالة لملا جلبي الكردي

رسالة في تفسير اول سورة الانعام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الفتاح المنان، ذي الطول والفضل والاحسان، الذي كرم افراد نوع
الانسان بالعقل والفهم والعرفان، والصلوة على المبعوث بشرف الاديان، محمد المجتبى
من افضل قبائل بني عدنان، وعلى آله وصحبه كاسري الاوثان، ما اختلف الملوان
وتعاقب الجديدان، اما بعد فان السلطان الاعظم والخاقان المعظم سلطان الغزاة
والمجاهدين ناشر الوية الاسلام على المسلمين باعث اموات الخواطر بسحر نفثات القلوب
الدوائر باحصائه نعم من الفضائل الزاخرة فقصب سبق الاولين وللمتأخرين
الترغيف دون احصائها عدائي حربين ادام الله تعالى ايامه اداما لا يغيب طوالعها ولا ينضب
مشارعها من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر، فذاك
واشار بعض ما هو والامتثال بامره حتم على الداعين بدوام ايام دولته والراجين
من الله تعالى كل حين ثبات حشمته، ان يكتب على سورة الانعام من كلام الملك العلام
ليجتمعوا في حضرته العلية وسدته السنية لا زالت ملجأ للافاضل وملاذا لارباب
الفضائل فينظروا في موضع من مواضعها ويجولوا في موقع من مواقعها ما مكنون
في ضمير المبين ومستور في خاطره الخطير فلما لم يتيسر الوقوف بذلك المقام اشبه
بليلة القدر في الليالي وساعة الجمعة في الايام والعبد الفقير لما تصفح السورة الشريفة
من الاول الى الآخر امتثالا لامره الباهر ورجا ان يقف بالموضع المعهود فيفوز بالمقصود
وينال المقصد لاح له لوايح غيبية وسنح لخاطره سوانح بهية لم يسمح بها افهام الاولين
ولم يطلع بدائعها اوهام الآخرين وان قصرت منه التفكر وقلت عنه التصفح والتدبر
لما ضاق من جمعها نطاق التقرير في ذلك المجلس الخطير اراد ان ينظمها في سلك
التحرير والصبور بها في احسن تقويم بالطف التصوير ليخدم بها حضرته الزاهرة غيرة لجنان
طرائف وجلالة وسدته الزاهرة غيرة الجنان الملتبة وجلاله لا زالت حضرته طريفة
وجليلة وسدته بهية وجليلة، اسأل الله تعالى ان يجعلها في حيز القبول في الدنيا
وسببا للفوز والفلاح في العقبى فانه غاية المرتجى ونهاية المبتغى. الحمد لله الذي
خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون قال صاحب الكشاف فان قلت علام عطف قوله ثم الذين كفروا

بربهم يعدلون قلت اما على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على ما خلق لانه
ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا به يعدلون فيكفرون نعمته واما على قوله خلق السموات
على معنى انه خلق ما خلق مما لا يقدر عليه احد سواه ثم هم يعدلون به ما لا يقدر على شيء
منه **وقال الشارح التحرير قوله** في الوجه الاول ثم الذين كفروا به يعدلون وفي الوجه
الثاني ثم هم يعدلون به اشعار بان الباء في الاول صلة كفروا ويعدلون من العدول
وفي الثاني صلة يعدلون من العدل بمعنى التسوية وتقديم الصلة للاهتمام وتحقيق الاستبعاد
وهذا تخصيص من غير مخصص لان التقديرين على كل من الوجهين **يقول الفقير** بل
ان يقال وجه التخصيص رعاية المناسبة بين ما عطف ثم الاستبعاد وبين ما
عطف عليه فانه اذا قيل ان الله تعالى حقيق بالحمد على ما خلق من النعم فالمناسب في
الاستبعاد ان يقال ثم الذين كفروا به يعرضون عن حمده فيكفرون نعمته فانهم استحق
جميع المحامد بنيل العباد فالاعراض عن حمده في غاية الاستبعاد ولا يناسب ان
يقال ثم الذين كفروا يسوون به غيره اذ لم يتبين صريحا ما يفيد استتباع التسوية بينه
وبين غيره حتى يناسب استبعاد التسوية وكذا اذا قيل انه تعالى خلق ما خلق
مما لا يقدر عليه احد سواه فالمناسب في الاستبعاد ان يقال ثم الذين كفروا
يسوون به غيره الذي لا يقدر على شيء منه لا ان يقال ثم الذين كفروا به يعرضون
عن حمده كما لا يخفى **قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين**
قال صاحب الكشاف فان قلت اي فرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا
قلت جعل النظر مسببا عن السير في قوله فانظروا فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا
سير الغافلين واما قوله قل سيروا ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة
وغيرها من المنافع وايجاب النظر في آثار الهالكين ونبه على ذلك بثم لتباعد
ما بين الواجب والمباح **وقال الشارح التحرير** يعني ان كليهما مطلوب لكن الاول للتجارة
واما ثم انظروا فانما لم يحمل على التراخي لان واجب النظر في آثار الهالكين حقه ان
لا يتراخى عن السير وقيل يجوز ان يكونا واجبين وثم لتفاوت ما بينهما كانه
ثم صل **يقول الفقير** فيه بحث اما اولا فلان واجب النظر لما كان حقه ان لا يتراخى
عن السير كان المناسب ترك لفظ ثم لايهامه خلاف المقصود وايراد لفظ يفيد

بلا ابهام فان ذلك مما يجب مراعاته كما تقرر في علم المناظرة واما ثانيا فلان السير من حيث
هو سير مباح الا ان يتقيد بقيد يفيد وجوبه فاذا قرن بالفاء السببية امكن حمله على
الواجب لان السير للنظر واجب كالنظر وان كان السير للتجارة مباحا كالتجارة
واما اذا قرن بثم فلا وجه لحمله على الواجب اذ ليس في اللفظ ما يشعر به وما بين السير
والوصفين من الفرق لا يخفى على اهل الذوق وفي كلام التحرير دلالة على ضعف
ذلك القول فليتامل وان اردت زيادة تحقيق في المقام فاستمع لما يتلى عليك من
الكلام فاقول وبالله التوفيق قال تعالى في هذه السورة قل سيروا في الارض
ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين وقال في سورة النمل قل سيروا في الارض فانظروا
كيف كان عاقبة المجرمين وقال في سورة العنكبوت قل سيروا في الارض فانظروا
كيف بدأ الخلق وقال في سورة الروم في موضع اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وفي موضع آخر قل سيروا في الارض فانظروا كيف
كان عاقبة الذين من قبل كان اكثرهم مشركين فلا بد من بيان وجه تخصيص الآية الاولى
بثم والبواقي بالفاء ولعل ذلك الوجه ان الفاء يدل على ان السير يؤدي الى النظر
فيقع بوقوعه وثم ليست كذلك ولذا وقعت الفاء في الجزاء دون ثم ففي هذه السورة
لم يجعل النظر واقعا عقيب السير متعلقا وجوده بوجوده بل بعث على سير لما تقدم
من الآية الدالة على انه بعثهم على استقراء البلاد ومنازل اهل الفساد وان
يستكثروا من ذلك ليروا الآثار في ديار بعد ديار لانه تعالى قال الم يروا كم اهلكنا من
قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم ثم قال فاهلكناهم بذنوبهم وانشأنا من
بعدهم قرنا آخرين فدل الاول على ان الهالكين طوائف كثيرة والثاني على ان المنشأ
بعدهم ايضا كثيرون ثم دعا الى العلم بذلك بالسير في البلاد ومشاهدة آثار اهل
الفساد وفي ذلك ذهاب ازمنة كثيرة ومدد طويلة تمنع النظر من ملاصقة
السير بخلاف المواضع الاخر التي استعملت فيها الفاء اذ ليس في شيء منها ما في
هذا المقام من البعث على استقراء الديار وتامل الآثار ولو ترى اذ وقفوا على
النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا قال صاحب الكشاف
يا ليتنا نرد تمن ثم ابتدأوا ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين واعدين

واعدين الايمان كانهم قالوا ونحن لا نكذب ونؤمن على وجه الاثبات وقال صاحب التحرير
يريد انه ليس عطفا على نرد ليدخل تحت التمني ويكون المعنى ليتنا لا نكذب بل هو
عطف على التمني عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام بقول المعتبر
منه بحث اما اولا فلان عطف الاخبار على الانشاء وعكسه قد جوزه الشارح هنا
ولم يجوزه في المطول في بحث الفصل والوصل وفي تحقيق قول المص وهو حسبي
ونعم الوكيل حيث قال ثم عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمين المفرد
معنى الفعل كما في قوله فالق الاصباح وجعل الليل سكنا على ما بيناه لكنه في الحقيقة
من عطف الانشاء على الاخبار فان معناه ان ذلك العطف غير صحيح كما حققناه
في حواشي المطول واما ثانيا فلان اقتضاء المقام انما يعتبر بعد صحة اصل الكلام
فكيف يصحح الكلام باقتضاء المقام والحق الذي عليه المحققون ان عطف الاخبار
على الانشاء وعكسه جائز اذا كان للمعطوف عليه محل من الاعراب فلو قال
وهو جائز اذا كان للمعطوف عليه محل من الاعراب كما في هذه الآية بدل قوله وهو
جائز باقتضاء المقام لم يرد عليه شيء اصلا وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو
وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون وفي سورة العنكبوت
وما هذه الحيوة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان
لو كانوا يعلمون فان قيل ما النكتة لتقديم اللعب ههنا وتقديم اللهو في سورة العنكبوت
قلت كل تقديم وتاخير في القرآن متضمن لفوائد جمة بلا مرية لكن بيان النكتة موقوف
على التمهيد مقدمة في الكشف عن معنى اللعب واللهو قال صاحب انوار التنزيل
اللعب فعل في طاعة الجهل يتخيل منه مسرة وقال صاحب العين اللهو ما شغل
الانسان به من هوى وطرب وقال البيضاوي اللعب طلب الفرح بما لا يحسن
ان يطلب به واللهو صرف الهم بما لا يحسن ان يصرف به وقال الامام الرازي الفرق
بينهما من وجهين الاول ان كل شغل يتعرض فان المكلف اذا اقبل عليه لزمه الاعراض
عن الحق فالاقبال على الباطل لعب والاعراض عن الحق لهو فالدنيا لعب ولهو والاقبال
على الباطل والاعراض عن الحق الثاني ان المشتغل بشيء يرجح ذلك على غيره لا محالة
حتى يشتغل به فاما ان يكون ذلك الترجيح على وجه التقديم بان يكون قدم هذا او ذلك الآخر

عن غيره ومن لا يشتغل بشيء عن شيء الا من هو الله ثم قال والمقبل على الباطل يلزمه الاعراض

ان يبعده او يكون على وجه الاستغراق فيه والاعراض عن غيره بالكلية فالاول لعب
والثاني لهو والدليل عليه ان الشطرنج والحمام ونحوهما لا تسمى آلات الملاهي في العرف
والعود ونحوه من الاوتار تسمى آلات الملاهي لانها تلهي الانسان عن غيرها لما فيها من اللذة
الحالية فالدنيا للبعض لعب يشتغل به ولا يقول يعيب المشتغل بالعبادة يجري للآخرة
وللبعض لهو يشتغل به وينسى الآخرة بالكلية اذا عرفت هذا فاعلم انه انما قدم
اللعب في السورة والله اعلم لان ذلك المقام مقام الرد على الكفار الذين
استحلوا الحياة الدنيا لا لنظرهم على اعمال توجب السرور في العاجل
العاجل ان كانت تكشف عن القبائح والشرور في الآجل وانكروا البعث المؤدي
لهم الى العذاب الاليم والموصل للمتقين الى النعيم قال البيضاوي وغيره من المفسرين
المفسرين قد صرحوا بان قوله تم وما الحياة الدنيا الا قوله تبعثونه جواب لقول الكفار
ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين وان معناه وما اعمالها الا اعمالهم فيها الا لعب
ولهو والا لا يصح حمل اللعب واللهو على الحياة فوجب ان يعتبر العمل في قولهم ان هي الا
حياتنا الدنيا ليلائم الجواب الجواب والرد المردود فكان الكفار قالوا لا حياة
لنا في الآخرة وانما هي في حياتنا هذه في الدنيا فلنعجل فيها باللذات ولنشتغل
بالمشتهيات ولسنا بمبعوثين بعد الموت حتى نرجو بتركها الثواب ونخشى
بفعلها العقاب فرد عليهم بان مطمح نظركم من الحياة لما كان ما قصدتم لم يكن اعمالكم
في تلك الحياة الافعال في طاعة الجهل يتعجل منه المسرة وان اورث في الآجل المضرة
واشتغالا بما لا يغني ولا يعقب منفعة والدار الآخرة التي انكرتموها لفرط جهلكم خير
لمن يتقي عاقبته في الآخرة فانها وان كانت آجلة لكن المتقي يجازى فيها بالحسنات
الابدية واللذات السرمدية فلما اعتبر تعجيل المسرة في مفهوم اللعب وقد قصده
الكفار بالحياة في قولهم ان هي الا حياتنا الدنيا اقتضى مقام الرد عليهم تقديمه
فتقدم هذا اذا حمل اللعب على المعنى الاول اما اذا حمل على الثاني فوجه تقديمه انهم لما
طلبوا الفرح باعمال الدنيا وزخارفها التي لا تورث الا الحزن والترح فخاضوا
منهمكين بها وهي مما لا ينبغي لذي لب ان يلتفت اليه ناسب ان يقدم اللعب على
اللهو واما اذا حمل على الثالث فوجهه انهم لما حصروا الحياة في الحياة الدنيا علم

عليهم انهم اقبلوا بشراشرهم على الدنيا وزينتها فاعرضوا عن العقبى ولذا انها
تناسب ان يقدم اللعب الدال على الاقبال على الباطل على اللهو الدال على
الاعراض عن الحق واما على الوجه الرابع فوجهه ان الاستغراق في اعمال الدنيا
والاعراض عن غيرها بالكلية انما يكون بعد الاشتغال بها والتقيد ماتها على وجه الترجيح
في الجملة فناسب ان يقدم ما يدل على الاشتغال في الجملة على ما يدل على الاستغراق
بالكلية واما قدم اللهو في سورة العنكبوت لان ذلك المقام مقام المبالغة في
وصف قصر مدة الحياة الدنيا بالقياس الى مدة الآخرة وتحقيرها بالنظر
اليها ولهذا اورد هنا كلمة هي المعنية لتحقيرها اشارة اليه في مقام يناسبه
ردا على كفرة يعترفون بكونه تم هو الخالق والرازق ثم يتركون عبادته تم و
يعرضون عنها ويشتغلون بمشتهيات انفسهم من زخارف الدنيا الدنية
الفانية. ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن

قال صاحب الكشاف فان قلت علام عطف قوله ثم آتينا موسى الكتاب
تماما قلت على وصيكم وصاكم به قان قلت كيف يصح عطفه عليه بثم والايتاء
قبل التوصية بدهر طويل قلت هذه التوصية قديمة لم تزل يوصيها كل امة
على لسان نبيها كما قال ابن عباس محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب وهي التي يقول الغير فيه بحث لان المراد بالوصية اما مطلق بني آدم والخطاب
في قوله تم ذلكم وصيكم به لهم او المراد به الكفار المعاصرون للنبي عليه الصلاة والسلام
والخطاب لهم لا سبيل الى الاول لان الخطاب الذي يتناول للمعاصرين كما لا يخفى على الناظر
في الآية ولا الى الثاني لان الوصية المذكورة لصحة عطف الايتاء على التوصية بثم لا يكون
مستقيما لان الايتاء قبل التوصية بدهر طويل قطعا فظهر ان حمل ثم على التراخي الزماني
بعيد ولعل الامام البيضاوي رحمه الله انما ترك ذلك التوجيه لهذا الوجه فان قيل مراد صاحب
الكشاف باول كلامه منع مقدمة السائل القائلة بان الايتاء قبل التوصية لا انه
مختاره واما مختاره ما افاده آخرا من كون ثم للتراخي الرتبي قلنا اذا كانت المقدمة صادقة
في نفسها ممنوعها يكون مكابرة فان قيل في ذلك واعلم ان المراد بالقديمة في قوله قديمة
ليس معناه المعروف فان صاحب الكشاف لا يقول بالكلام النفسي القديم بل المراد
معناه اللغوي وقوله لم تزل يوصيها كل امة الى آخره بيان له هل ينظرون الا ان

ارسلنا قوله نورا الحياة الدنيا الآية نسخة

بيته لتقصان رحمة الله امرء نسخة هذه الكلمة نسخة

تأتيهم الملائكة أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك
لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قل انتظروا
إنا منتظرون قال صاحب الكشاف لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله
نفسا وقوله أو كسبت في إيمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى أن أشراط
الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة ذهب أوان التكليف عندها
فلم ينفع الإيمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها من قبل ظهور الآيات أو مقدمة إيمانها غير
كاسبة خيرا في إيمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت
الإيمان وبين النفس التي آمنت في وقتها ولم تكسب خيرا ليعلم أن قوله الذين آمنوا و
عملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغي أن تنفك إحداهما عن الأخرى حتى يفوز
صاحبهما ويسعد وإلا فالشقوة والهلاك وقال الشيخ التحرير في شرح الكشاف
وجه التمسك بالآية على أن مجرد الإيمان بدون أن يكون فيه كسب خير ليس بنافع ظاهر
من كلامه والاعتراض بأن أو لأحد الأمرين فهي في سياق النفي يفيد العموم كالنكرة على
ما ذكر في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فعدم النفع يكون للنفس التي لم تكن
منها الإيمان ولا كسب الخير مدفوع بأن هذا الاستعمال مهمل ههنا لأنه إذا انتفى الإيمان انتفى كسب
الخير في الإيمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا من الكلام فوجب حمله ههنا على المعنى الذي
ذكره المصنف وهو التسوية بين النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي آمنت
ولم تكسب خيرا ولي أن العموم إنما يلزم إذا عطف أحد الأمرين على الآخر بأو ثم
سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا إذا عطف بأو النفي على أمر كما تقول
لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا يتعذر الأول للزوم التكرار فتعين الثاني فتخصيص
العموم إنما هو في نفي المعطوف بأو لا في عطف النفي بأو فقوله أو كسبت عطف على آمنت
بالنظر إلى الظاهر وأما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت
أو لم تكن كسبت وقال الفاضل في التلويح اعلم أنه إذا استعملت في النفي يفيد نفي أحد الأمرين
فيفيد شمول العدم عند الإطلاق إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية على أنه
لانتفاء أحد النقيضين ثم يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي
بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا

ان

إنه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت
قبلها ولم تكسب خيرا فيفيد أن مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى أنه لا ينفع الإيمان للنفس
التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لأنه إذا نفى الإيمان كان نفي كسب الخير في الإيمان تكرارا فيجب حمله على نفي
العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل الصالح يقول الفقير بيان الشارح مراد صاحب الكشاف في التلويح
مخالف لبيانه مراده في شرح الكشاف وذلك لأن المفهوم مما في التلويح أن صاحب الكشاف حمل الآية على قبيل ما
دخل فيه النفي على العطف بأو بشهادة السياق والسباق وصرح في شرح الكشاف بأنها من قبيل ما دخل
فيه العطف بأو على النفي فبينهما تناف ظاهر لا يقال ما ذكر في التلويح مبني على الظاهر وما ذكر في شرح الكشاف مبني
على التحقيق فلا مخالفة لأنا نقول ذلك تكلف بارد لا يصار إليه إلا عند الضرورة وذلك لأن المنصف يعلم أن بين
التوجيهين تباينا قصد صاحب الكشاف ببيانه واحدا منهما ولا يتوارد على ذهنه أن صاحب الكشاف قصد
ببيانه المواضع مبنيا على الظاهر في العطف وقصد بيانها مبنيا على التحقيق عطف النفي ولو كان
صاحب الكشاف قال في موضع أن الآية من قبيل ما دخل فيه النفي على العطف وفي موضع آخر أنها من قبيل
ما دخل فيه العطف على النفي لكان يصح أن يبنى الأول على الظاهر والثاني على التحقيق وأما في
كلام واحد فلا على أن كلا من التوجيهين يشتمل على لفظ الوجوب فكيف يصح حملها على ما هو مبني عليه ثم في كل من
كلام شرح الكشاف والتلويح بحثا أما في الأول فتوجيهه الأولى أن صاحب الكشاف بعدما قال قوله أو كسبت
عطف على آمنت لا وجه لأن يقال في توجيهه فقوله أو كسبت عطف على آمنت بالنظر إلى الظاهر وأما في
التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فإنه تشويه للكلام لا توجيه لمرامه والثاني أن عطف كسبت
على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الأول مبنيا على الظاهر والثاني مبنيا على التحقيق
لما عرفت أن كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت وأما في الثاني فلأن صاحب الكشاف
لا يقول بأن أو في الآية في سياق النفي حتى يستفيد نفي العموم من القرينة بل يقول أن أو دخلت على النفي
إذ التقدير أو لم تكن كسبت فأفادت انتفاء أحد النقيضين فيستفيد ثم من اللفظ وذلك لأنه قال
قوله كسبت ~~عطف على آمنت~~ في إيمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره أن مراده أن كسبت
عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى أن النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه إلى كسبت
البتة وليس كذلك بل مراده أن كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات
على المفردات ويؤيده ما ذكرنا ما نقلنا من شرح الكشاف وقال الإمام البيضاوي بعدما ذكر محصل كلام صاحب
الكشاف وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل وللمعتزلة تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحمل الترديد على
اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما إيمانها والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع
نفسا إيمانها الذي أحدثته حينئذ وإن كسبت فيه خيرا يقول الفقير عبارة الإمام البيضاوي ههنا من أصعب معضلات
كتابه وأشكلها ولم أر أحدا حام حول توضيحها وحلها فأقول وبالله التوفيق المراد بهذا الحكم عدم نفع
الإيمان المجرد عن العمل الصالح ومعنى تخصيصه بذلك اليوم قصره على ذلك اليوم بحيث لا يتجاوز إلى الآخرة
والمراد بالأمرين الإيمان والعمل الصالح في الإيمان ومعنى اشتراط النفع بأحدهما اشتراط وجوده لوجود
الإيمان قبل ذلك اليوم أو وجود العمل الصالح في الإيمان قبله الخ لكن يجب اعتبار العمل الصالح سابقا

اعلان هلم قد يكون بمعنى اقبل فيتعدى بالى قال الله تعالى هلم الينا وبمعنى احضر كما في قوله تعالى هلم شهداءكم والهاء عند الخليل هاء التنبيه ركب معها ولم امر من قولك لم الله شعثه اي جمعه والمعنى اجمع نفسك الينا واجمع غيرك فلما غير معناه عند التركيب لانه صار بمعنى اقبل او احضر بعدما كان بمعنى اجمع صار كسائر الافعال المنقولة عن اصولها فلم يتصرف فيه اهل الحجاز مع ان اصله التصرف وبنو تميم يتصرفون فيه فيذكرونه ويؤنثونه ويجمعونه نظرا الى اصله ولبيت بتصحيح واصله عند البصريين ها لم من لم اي اجمع حذفت الالف لتقدير السكون في اللام فانه الاصل لان السكون اصل والحركة طارية لان اصله المم وهي ساكنة و عند الكوفيين اصله هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام كما في قد افلح قال وهو لان هل لا يدخل الامر والكشاف نبه في الامر اوله ذكره الرضي نقلا عن الزمخشري في تصحيح مذهب الكوفيين انه يجيء بمعنى اسرع فقط ثم عدم معنى اقبل وعدي بالى في اللازم فقيل هلم الينا واما في المتعدي نحو هلم زيدا فباق على اصله اي اسرع واقصد زيدا تمت الرسالة لسان الكندي

قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله قال العلامة ابو السعود قوله تعالى حتى يسمع كلام الله متعلق بما قبله لا باستجارك لان حتى لا تدخل على المضمر الا نادرا كما في قول الشاعر فلا والله لا يلقى اناس فتى حتاك يا ابن ابي يزيد انتهى يعني انه ينبغي تعلق حتى باجره لا باستجارك اذ لو جاز تعلقها باستجارك لكان من باب التنازع وعند الكوفيين اعمال الاول فيقتضي اضمارا في الثاني وحتى حرف لا يجر ولا يبس لا اضمار ثم دخولها على المضمر وهي لا تدخل على المضمر كما عرفت فليتامل

ردها قاضي احمد افندي الحلبي

قوله تعالى حتى يسمع حتى يجوز ان يكون ههنا للغاية وان يكون للعلة وعلى كلا التقديرين يتعلق بقوله فاجره وهل يجوز ان يكون من المسألة من باب التنازع ام لا وفيه غموض وذلك انه يجوز من حيث المعنى ان يتعلق حتى بقوله استجارك او بقوله فاجره اذ يجوز تقديره وان استجارك احد حتى يسمع كلام الله فاجره حتى يسمع كلام الله والجواب انه لا يجوز عند الجمهور لامر لفظي من جهة الصناعة لا معنوي فانا لو جعلناه من التنازع واعملنا الاول لا تضح الثاني في البيت مضمرة على ما تقرر فيلزم ان يجر حتى المضمر وحتى لا تجره الا في ضرورة الشعر ابن عادل

بانه لما كان النافع هو العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد فالايمان كلا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى ينتفي العمل الصالح فيه بالضرورة وقوله على معنى لا ينفع الزاده بيان لمعنى الكلام باعتبار حمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين فان وجود الشيء اذا اشترط بوجود احد الامرين يكون عدمه بعدمهما ما النشر في تكويري او لعموم النفي كما هو الظاهر لا يلزم العدد وقوله والعطف عطف على قوله وحمل الترديد او على قوله تخصيص الحكم على اختلاف الرايين ليجيء ان من يعتبر الايمان المجرد عن العمل ويجعله منجيا عن الخلود في النار له ان يوجه الآية الكريمة بثلاثة اوجه بحيث يحصل بكل واحد منها جواب عن كلام صاحب الكشاف الاول انه ان يسلم عطف كسبت على آمنت وكون المعنى ما ذكره لكن يمنع دلالتها على مطلوبه بان يخصص عدم نفع الايمان المجرد بيوم يأتي بعض آيات ربك كما يدل عليه تقديم الظرف الذي حقه التأخير فلا ينافي نفعه في الآخرة كما هو المتنازع فيه ولا يفيد مطلوبه الذي هو عدم النفع فيها وهذا معنى قوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم الثاني انه لم يسلم عطفه على آمنت ولم يسلم كون المعنى ما ذكره فان ذلك مبني على كون الترديد بين عدم الايمان وعدم كسب الخير فيه لسلب العموم لئلا يلزم التكرار وللمعتبر ان يمنعه ويحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين وقد عرفت ان وجود الشيء اذا اشترط بوجود احد الشيئين يكون عدمه بعدمهما معا فكانه قيل يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل من العمل الصالح والايمان حتى لو لم يكن خالية عن كل منهما بل كانت آمنت ببعض منها فلا اقل من الايمان المجرد عن العمل لنفعها ونجاها عن الخلود في النار وهذا معنى قوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها الثالث انه لا يسلم ادعى عطفه على آمنت بل يجعله صفة اخرى لنفس معطوفة على لم تكن آمنت فكانه قيل يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع ايمان حادث فيه نفسا لم تكن مؤمنة من قبل او كسبت في ايمانها اي حادث خيرا وهذا معنى قوله والعطف على لم تكن يعني لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته حينئذ وان كسبت فيه خيرا هذا غاية ما يقال في تحقيق المقال بالوجوه المذكورة لا تخلو بعضها عن اشكال اما الاول فلان ذلك التخصيص لا يلائم السياق والسباق كما يظهر بالتامل فيهما واما الثاني فلانه لا يدفع التكرار بالكلية بل هو باق في الجملة كما يعرف بالتامل واما الثالث فلانه دال على ان النظم على ما ذكر في غاية الخفاء كما لا يخفى فالاحسن ما اختاره صاحب الكشف ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه خيرا فلتكن ليستنكف مع قوله تعالى فاما الذين آمنوا واما الذين استنكفوا تمت الرسالة البحيرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا مثل له ولم يكن له كفوا احد والصلوة على اعلم من وصل الى الواحد الصمد وعلى آله واصحابه المفلحين الناجين لشرف صحبته سيد الانبيا والمرسلين وبعد فيقول احوج العبيد الى الفضل الرباني فتح الله بن محمد امين بن صدر الدين الشرواني انه من حضايص الزمان لم تكن مكشوفة الى الآن مطلوبة للفضلا من اربعمائة وخمس سنين ومن قبلها مثلا الف الف سنين متعلقة فقط بالتوحيد على اصول المشائين وجد ذلك بفضل الله بوبيت من لب ... وبه يتجلى ويظهر كيف مات قول جل شانه وتعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونظمتها بالعنقا غير بين في مقالة على ما سمح عنه ... من هو اكمل المحققين واقدم المدققين واعلم العلما وافضل الفضلا كاشف استار الحقايق بهلك الصايب منور اسرار الدقايق برايه الثاقب ركن الدين بلطايف اعتنائه ركنا ومنبع العلم لعوا حلف اشعامية ... وذي الايادي والنعم ومرتب اهل الفضل والحكم غياث الحق والدين ومرشد المسلمين الا وهو ذو العزة والفضل الباهر خادم الشرع كابرا عن كابر باسط النعم للانام رئيس الكل وشيخ الاسلام اجرى الله اثار معاليه على صفحات الايام وربط اطناب دولته باوتاد الخلود والدوام وشرف مقامه بدوامه ونفع بقاءه لتواه ولا زالت سدته السنية وعتبته العلية مدين الفضائل والمآثر ومحط رحال الافاضل والاكابر وهذا دعاء فدنلقاه رتبة حسن القبول فيل ان ارفع الصوت واطول وما هو لو سعيه بالسعدين اعنى المخدومين النجيبين قد طلعا عن افق الاقبال مثل القمرين بالقدرة والعزة والافضال مثل السعدين سيما ما هو فرع على العلما المشار اليه بنان الفضلا اللهم نبههما في برج الشرف بالافضال واشرف دولتهما بالتزيد ودوام الاقبال واحفظهما من اعين الاعيان والايام في تعاقب الليالي والايام معقولا بكلام الله تع فالله خير حافظا فان وقع هذا موقع القبول فهو المقصد

بيانه المسئول والله ولي التوفيق وبيد ازمة التحقيق المقالة ان البراهين في التوحيد على طريقة المشائين لا يثبتون المدعى بتمامه لوسوسة الشيطان من الناس في صدور الناس بعد الناس وهذا الرجيم الشقي ابن كمونة البغدادي حيث قال البراهين بهذا النهج انما تنتج استحالة وجود واجبين متشاركين في الماهية النوعية ومن اين تنفي العقل ان يكون في الوجود موجودان لنوع كل واحد منهما منحصر في شخصه

وما اورد ذلك الشبح على برهان ... النفي بعينه الجمع ... الصور وباعتبار الفعب جميع البراهين التي في التوحيد ادلس من برهان ... من هذا المنع منه

شخصه ويكونان مشتركين في وجوب الوجود المطلق العرضي فيكون الاشتراك بينهما لفظيا لا معنويا كما قيل في الممكنات ان الوجودات الخاصة بها متباينة بذواتها مشتركة في الوجود المطلق فهذا الاحتمال ان امتنع كان امتناعه ببرهان غير تلك البراهين ولم اظفر به الى الآن انتهى بجوز على تلك التقدير حاش صدور الآثار من كل منهما مستقلا في ملكها على حدة على وجه الاتقان الذي لا يتصور فوقه من المقصد المخصوص لا يتصور صدور مامن غيره الا بالاشتراك اللفظي وكذا الحال في الغير فالآثار انما تدل على وصف كل في ملكه لا على الوصف في نفس الامر غير متعلقة بالاشتراك اللفظي كان البراهين لا تدل الا على البطلان من كل الوجوه من دون الوصف بالنحو المذكور والقوم اضطروا وتحيروا في برهان يدفعه حتى لتطمئن القلوب به وتحملوا تكلفات بعيدة فردية مع ان شيئا منها لا يشفي صدور الناس حتى النبي ... كثير من الفضلا في هذا المطلب الاعلى الى طريقة الاشراقيين لاجل هذا والذي يخطر بالي بعون من هو خالق انه لو تعدد الواجب تع عنه علوا كبيرا بالنوعين المتخالفين لكانت الصفات الكمالية في كل منهما لمختلف النوع ايضا اذ هي في كل عين الذات على اصولهم فتنصبت كل من الذوات المتعددة بالصفات الكمالية التي لا توجد حقيقتها في غيره الا بالاشتراك اللفظي فيصير كل واحد من الذوات بالنسبة الى الاخرى الكل منه بالنوع والنقص منه كذلك في نفس الامر كما يشهد عليه العقل بالبداهة اذ ذلك التجويز يعم لنفس الامر على ما لا يخفى وبالنظر لنسبة كمال الممكنات الى كمال الواجب تع في الاشتراك اللفظي وان كان كمال الممكنات انقص منه كماله تع بالانفراد والاجتماع ومن كل وجه ومن كل الوجوه في نفس الامر بخلاف ما نحن بصدده كما يرى فكلما يزداد التعدد بذلك التجويز الشيطاني يزداد النوع الكمال وكلما يزداد النوع يزداد النقصان في كل منهما وكذا الحال في غيرهما من الموصوفات كما علم وان لم يمكن تلك الزيادة في النقصان مانعة من صدور الآثار من كل منها في ملكه على وجه الاتقان المذكور آنفا لبقاء الاحتمال لان والتقدم هذا اقول فذنبين من التحقيق المذكور ان الذوات الموصوفة لنسبتين لنسبة الى الآثار المخصوصة ولنسبة الى الامثال الموصوفة فعلى الاول يعد كل واحد منها مستجمعا لجميع الكمالات المحصورة في شخصها المستجمعا لا يتصور فوقه بالنظر اليه ولا يتحقق في الخارج بغير ذاته من الامثال وتلك النسبة باعتباره الاولى او الثانية من باب النسبتين

ان الذوات ... المذكورات

والملك ... من الملكوت منه

والقول بعض ... كذلك انه لو اعتبرت الصفات زائدة على الذوات لا بها ح اما مختلفة الانواع كالذوات او لا فعلى الاول وان كان نصير الذوات ناقصات بازيد النقص ح لتعدد العيب لكنه على هذا الاصل مع الاحتمال المذكور يصح صدور الآثار حاشا منها وعلى الثاني وهو كون الصفات مشتركة بالاشتراك المعنوي ونسبتها الى الموصوفات كنسبة اللازم والاعم الى ملزوماته وهو ايضا ليس بمانع لصدور الآثار المختلفة الانواع بالنظر الى الذوات فقط ومع وصف الاتصاف اذ المعارضة حكم على حدة كالاختلاف في طبع المطبوخين بالنار والشمس من حيث انها مطبوخان بهما

وذلك الوصف بالنظر الى مذهب المتكلمين اذ التعطيل عند الحكيم غير جائز واما عندنا وان كان الحق غير جائز كما نطق به الكتب لكن لا مطلقا بل مقيدا بالدوام اى التعطيل من الازل الى الابد غير جائز عندنا وان لم اطلع عليه من الكتب الى هذا الان والا يلزم عليه قول الحكيم كما لا يخفى منه

اذ العقد يجوز كالمنع المذكور الوصف التوعية والكمالات المنصولة بعنوان الكمال لم يجوز فرض فرد متصف بجميع الكمالات بالبسطة منه

ولذا الانكار في باب التوحيد بحقيقته وغشاوة على بصيرة الناس فيه يحجب الباطن ان الوجوب يتحقق بمجرد تلك النسبة المؤثرة في الاثار وان لم يؤثر فيها بالفعل لكنه لبندر عليه فتشبهم ما عقيبهم في باب هذا المطلب وعلى الثانية يكون كل منها منصفا بالبعض من الكمالات الثانية في نفس الامر لما علم من الاسطر الاولين ومع انه لا ينافي الوجوب باعتبار النسبة الاولى فان فرض فرد متصف بكل ما هو فرض من الكمالات بعنوان الكمال ومستجمع بجميع ما هو في نفس الامر ليس العقل حاكما بلا ريب ان ذلك الفرد ويمتنع عليه التعدد ذهنا وخارجا والا يلزم خلاف المفروض فاذا كان الامر كذلك فالباطن في حق من وجب في الخارج بجميع الكمالات المنصولة بعنوان الكمال وموحد فيه بجميع ما هو في نفس الامر من الفضائل والفواضل وكيف يتصور ويتوهم تعدد ولو عبر بذلك الوجوب بالاشتراك اللفظي وان لم يكن ذلك ما في التقدير كتقدير زوجية الخمسة واجتماع النقيضين وليس بيسير للعقل بعد هذا الا ان في الرمان ذلك التجويز وهو في عنه وعالم الشر كون فانا اول العابدين وهو المراد من الوجوب من كون الواجب واجبا اي من حقيقته في بذاته بالباطن من كل الوجوه لا المعنى الذي اشير اليه في باب النسبتين حتى يحوم حوله الاوهام فلما وصل القول الى الواجب واليه يصعد الكلم الطيب فاقول في بيان المرام وهو حصر الوجوب في الخارج والذهن على هذا النحو الاكمل والاعلى ما هو يدفع المنع الوارد عليه مستند الجواز تحقق الوجوب في الخارج على كل لفظه الناس انه الوجوب للكاملية بالاثار فكان ذلك الوجوب بحقيقته ايضا يحتمل العقل لا يكون واصلا بالجزم واليقين الى التوحيد ويبقى فيه بالظن والتوهم لو تحقق الوجوب على ما يظن انه وجوب في الخارج يجوز تعدده بالنحو المذكور لانه على تقدير التعدد يصير كل واحد النقص من الاخر كما مر غير مرة فح لا يخلو اما ان يكون كل واحد مستفيضا عن الاخر اولا وعلى الثاني فكل منهما اما قابل للفيضان عن الاخر اولا فان كان كل واحد مستفيضا بالفعل من الاخرين او ما يدله فلا يخرج ح اما ان يكون ذلك الفيضان بطريق التعلق تعلق الواجب بالممكنات او بطريق القيام به والثاني مناف للتعدد ولا فح اما ان يكون تلك الصفات المستفاضة له كصفاته الذاتية عينه اولا فعلى الاول يرتفع التعدد اذ الصفات في كل عين الذات ويبقى الفرد المفروض فقط بالباطن وهو المط وعلى الثاني لا يخلو من كونها داخلة فيه او خارجة عنه فعلى الاول يلزم التركيب مع ارتفاع التعدد لما مر انفا وانه مناف للوجوب مطلقا

بمعنى كان لانه لا بد له من الباطن باي تقدير كان سواء كانت الصفات زائدة اولا وعلى الثاني يلزم قيام الواجبات بالفرد المفروض مع دفع التعدد في الجملة وهو ايضا مناف للوجوب واما اذا كان الفيضان بطريق التعلق يلزم عدم استكمال كل واحد من المتعدد المفروض بتمامه لانه يكون النسبة بينهما كنسبة الممكنات الى الواجب فلا يكون كل واحد متصفا بتلك الصفات بتمامها اذ هو لا يمكن الا بالعينية او بالدخول فقط تامل وان كان للفيض والمستفيض واجبين حاشا في الفرض اذ غايته انه اثر تعلق ذلك المفيض في هذا المستفيض من الاثر الذي في الممكنات لا فرق فيما يجري الكلام اليه في هذا الشق فتبين ان النسبة بين المفروضات بعينه كنسبة الممكنات الى الواجب في الاحتياج الى الفيضان بلا فرق الا ان الفرق بينهما بالشدة والضعف في الاستكمال كالفرق مثلا بين العقل الاول والزيد العالم فيه بلا فرق فلا يوجد في نفس الامر فرد بسيط من كل الوجوه فضلا عن ان يتوهم تعدده بالنحو المذكور سيما اذا كان يراد التعدد في الذوات المفروضة فالمنع يكون مكابرة لاستكبار فوقه وكذا الحال في القابلية وقت الاستفاضة وان لم يستفض ذلك الفرد مثلا اصلا وبعد هذا ان ادعى الباطن في الوجوب بالنسبة الى الاثار بدعوى ان الوجوب لا بد له في حقيقته من حقيقته بذاته بالباطن مطلقا سواء كان بسيطا في نفس الامر او بالنسبة الى الاثار لان ملك الباطن يكفي في وجوده وصدور الاثار منه ولقال لا بد لمدعيه من برهان اقول ولنا عليه قول الحكيم هذا الخبيث لا يتوهم ذا انه ساء الله نعم واما الشق الثاني في الترديد الثاني عن الشق الاخير عن الترديد الاول وهو امتناع استفاضة الذوات المفروضة من الامثال بل يوجد حيث كل واحد منهما بكمالاته الذاتية فقط وهو الدعوى المذكور انما هو من قبيل فرض المح اذ غاية ما في الباب على هذين التقديرين هو كون وجود الموجودات المفروضة بكمالاتها الذاتية فقط بذواتها اما بالعينية اولا بخلاف العقل الاول مثلا وصحة صدور الاثار منها فاذن نقول ان لو وجد في الخارج افراد او فرد واحد مثلا بذلك الوجوب الذي يكون النسبة كل واحد منها مستندا على العقل الاول سواء كان التقدم ذاتيا او زمانيا لانها في مرتبة الوجوب بخلافه وانه مستلزم لذلك كما لا يخفى بلا تامل فان وجد ايضا في الخارج فرد بالوجوب الا كمل هو المستجمع لجميع الكمالات المنصولة بعنوان

عدم الاستكمال واجبين المتعدد

وجه التامل انه الدخول يقتضي ضعفا وذلك ظاهر منه خاص

وان كان هذا من الاستكمال دون من الذوات

سواء كانت الصفات عينا اولا وسواء كانت مختلفة الانواع اولا

الناقص مراتب ثلث والخمسة في الاكمل وهكذا في جميع المراتب العددية واما
الاجتماع بالبطن في الناقص المفروض وان امكن به الولي لكن لا يوجد به ينوصل
الى حد الازل سواء كان الولي بالاستقلال او بالفيضان بل يفعل مرتبة الازل
بما هو الذروة الاعلى للوهم اي لا يوجد في الخارج ولنفس الامر ولي يعقب الازل
والاذلوان يعتبر ولعة وليصير الجزائي اذ الازلية في غير الواجب محال
ان تحققت فانما هو بالتاخر الذاتي عنه نعم لا يولى الازل وبيانه ان التقدم و
التاخر الذاتيين لا يتحققان في الخارج ولا في الذهن الا بنسبة العلية والمعلولية
كنسبة الواجب الى العقل الاول وبالعكس فان وجد في الذهن ذلك التقدم والتاخر
بغير تلك النسبة فانما يوجد بنسبة الموقوف والموقوف عليه كنسبة الترتيب
بين الصفات العذبة للواجب نعم كتقدم الحيوة على العلم والقدرة وهما على
العزو كلا النسبتين مفقود ثمان فيما نحن فيه بيان البطالة فلا يصير ازليا
لا يقال عدم النسبة في البسيط المفروض والاول وان كانت مفقودة فيه
الى لكنه متدرج في العدد البسيط المفروض معنى ما وبالنسبة الاول في الثانية
لانا نقول لا يجاب عنه ذلك المعنى بل فيه معنى قد تحصل به الولي دون ذلك
التاخر الذي هو بالنسبة الاولى اذ لكن بين الحدوث الذاتي وبين التاخر
الذاتي فرق عظيم والمعتبر البسيط المفروض من المفروضات الاول
دون الثاني كيف لا وقد وجد فوقه بقاء غير لبقاء بحيث لا يمكن ان تصعد الى
مرتبة ذلك البقاء كما اتضح ذلك مرة غير مرة فمرتبة بقاء البسيط المفروض
بالنسبة الى بقاء الثاني في مرتبة الجزء الاول من الزمان ان فرض وصوله اليها
وهو المعنى من الحدوث الذاتي على المشهور والتاخر الذاتي الازلي هو كون
التاخر في الخارج والذهن بفيض الفياض الكريم وبمناسبة الازلية في
حد الازل وهو البقاء الاول وبيانه كون المعلول مع العلة في مرتبة العلة بلحظ
بالفيضان به والتقدم والتاخر بينهما انما هو بنسبة العلية والمعلولية في تلك
المرتبة وهو المعنى عن الحدوث الذاتي عند التحقيق على ما حققه الشيخ
الرئيس والحاصل ان التصعد الى الازل لا يتحقق في غير الواجب الا بهذا
النحو والمعنى الذي فرض في الفرد المفروض الناقص الوجوب كيف يصير مساويا له
به وان النقيض الى به وهو خلاف المفروض في جهة فتلا لا الذي الانصار

الكل كما مر تفصيله وهو انما يوجد بذاته بطريق الاولوية بل بالاولية كيف لا وقد
فرض التحقق بهذا النحو للافراد الدونية فيكون بعيد والوجود بالوجوب بان وجوب
كان لابد منه ولا بد لبيل وجود العالم لكان ذلك الوجوب الاكمل النسبة متقدما على الذوات
المفروضة كتقدمها على العقل الاول وبيانه لا يمكن الا ان نعوض ذلك ان الوجود بان في مرتبة
استعداد الملك ونعين لا بد من فرض حدوثهما بذواتهما على حد فيه بقاء في لا تخ
اما ان يكونان معا في مرتبة واحدة باستعدادهما على حد او لا كسبيل الى الاول
بالعلية الاستقلالية اذ التفوق والسبق في السبب الذي هو العلة التامة يمكنه
تصعيدها الى حد الازل وهو فوق لا فوق فوقه بحيث لا يمكن المعية فيه لعدم مثله
في تلك التفوق والسبق بالاشتراك اللفظي والمعنوي بخلاف ما صعدت الى التفوق والسبق
فيه بالنسبة الى الفوق العزيز لما تقرر كالشمس في سمت رأس افق التحقيق والا يلزم
كون الناقص كالزائد وبالعكس ولا كسبيل اليه بالمعية التبعية ايضا لانها
انما تتحقق بفيضان التابع عن الاكبر وهو خلاف المفروض في المفروضات فالكون
ح ماهو واما الشق الثاني وهو التاخر في الحدوث عن الاول الذي لا اول له ولا سبيل
اليه ايضا اذ كل ما هو مؤخر عن الاول وهو الاول وكان موجودا بذاته
كان وجد بعد العدم وهو اللازم للوجوب الى فرح وهو مع لا حاجة الى بيانه
والحدوث المفروض انما هو للتوضيح وان وجد ذلك المؤخر الازلي التاخر الذاتي
عنه نعم كالعقل الاول على قولهم وهو الصحيح في حق المفروضات لان المفروض
وجودهما بذواتهما لا بالفيضان عن الواجب وبدونه ذلك التاخر لما يجيء
والواجب ثم موجود بالفوق الى توجب تاخر المفروض عنه نعم الغالب الفلسفة
مثلا ان لو وجد الزمان في تلك المرتبة اذ المعنون بعنوان الكمال الكثرة ان تحصر
والكثرة في التعدد بالمتعددات المفروضة لا توجب الى الولي لان
اجتماع الكمالات بالبطن توجب في القوة شدة لا يوجبها فيها وقت
الانفراد والاجتماع بالتركيب وهو ايضا من جملة الاحتمالات كما ترى
للاجتماع حكم على حدة كما قالوا سيما اذا كان بالبطن كما يظهر لذي الذوق السليم
وما هو التصور بالاثنين ليرتب مراتب بسبب البطن في الاكمل والواحد
فقط في الواحد المفروض فكلما يراد التعدد يراد البعد بينهما حين الانفراد وان
حين الاجتماع بالتركيب فالاثنين الذي في الناقص كالعين حتى يرى في الناقص

فالكم المنفصل لذا كانت اول الدالة من المتصل على وجود الصانع لانه دل على تعيين مرتبة الصانع كما يدل على وجوده بخلاف المنفصل لانه انما يدل على التاثير فقط اذ لم يوجد ما ذكر او نحوا الا وقد دل على الوجود الحقيقي بتجاء المجردات لقربها بالطرف الاعلى وانه انما تنال اليها في مرتبة العقل بالملكة غالبا ولقلة الانس بالعلاقة التشريفية وهي توجب الانس والبعد عند التقيد بالبسيط الكثافة بحيث لتعدد من الاعواد بلا اختيار وغير شعور سبحان الله كما ان البعد التام لقلة الرتب فاختلفت بها باطل الكتب

واما الان سمعت هذا التحقيق الفارغ عن التحقيق لحاصل ان مرتبة الوحدة موقوفة لعددها في مرتبة الوجوب الاكمل فان تحقق مثلا انصاف العدد الموهوم ست من الكمالات مع البطن والواجب تعالى عما يتبع منها بجميع النقائص العدد في مرتبة وجوبه فان كمال العقل الاول يمتنع فيه بالوجوب وكذا الحال في جميع مراتب العدد ومحالية الوجود بذاته لعدم العدم بديهي اولى فالالبس في البديهة الاكبر واللبس في الاوهام اصنام فكيف نتحرك سياطين الاوهام لعدها بالوجود المموهومة اذ الوجوب يلزم للازل وفرض الحدوث في الوجوب انما هو للتوضيح ما هو فرض على العقول لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكيف نردد اليه هل هو الوجوب ام ذاتي لنفس الاعلام معا فيه وكيف نتوهم تعدد العلى الاعلى وان تحركت لعدها فانما يتحرك في طريق التقدير به انما ينتهي الى فرض المحال كزوجية الخمسة واجتماع النقيضين بلا فرق والحاصل ان الغلط في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في ملاحظة الوجوب بمرتبة الواحدية وهي مرتبة الربوبية واما لو لوحظ بمرتبة الاحدية كما بنيت عليها المقالة تحت ما يتبلور به العقل وهو النقل لوجوبه العلى الاعلى وبتحققه في الخارج بذاته في بدليل وجود العالم لا بكنه حقيقته لانه تعالى عن الصفون بتعلق ادراك العقول كما قال عليه السلام مهما عرفناك حق معرفتك وبهذا التحقيق هو يرجع لفظ هو فينكشف معنى الوجوب وامتناع تعدده بالوجوب بحيث يقال قد طلع الصباح ونادى منادي الحق حي على الفلاح وبه وصل الى برهانية قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وصولا لا احتياج لنعت الرمان تكلم القوم قربا لعدد قربا وغطا لعد غطا فيما بيانه اذ الاحتياج اليه انما يلزم في ملاحظة الوجوب بمرتبة الواحدية لا بمرتبة الاحدية لانه كمكنية التعدد فكلامه كزوجية الخمسة بعد ما لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان فلو كان فيهما الهة الا الله يلزم فقدان الواجب كفقدان الخمسة عند الزوجية فلو فقد فاشلعه اذ العدم في العلة التامة عدم للمعلول فلا يوجد شيء من السموات والارض والله الهادي الى سبيل الرشاد لولا ثبات الادراك والحفظ في ذلك المدرك ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من العقول سبحان من جعل الظهور مانعا للادراك فنشهد انه لا اله الا هو بالعقل كما نشهد بالنقل على الائمة بشهادتها على الشر والشهادة ذاته هو والحمد لله حسن الخاتمة والصلوة والسلام على خير الانام فاطمة وعلى آله واصحابه البالغة الى الكنوز الابدية في الافرغ تم التدوين تم وكمل

سنة ١١٨٥ في غرة الرجب

لا يقال ان اريد بهذا التعبير الاشارة الى الملازمة المشهورة فيما بين القوم من ان عدم العلة علة لعدم المعلول فحق العبارة ان يقول عدم تاثير العلة ملزوم لعدم المعلول لانا نقول الكلام ههنا في العدم السابق لا في العدم اللاحق فحق العبارة ما قلنا

٦٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ابرز بالقرآن العظيم بحذر رياض الشرع واظهر فيه قوانين الاصل والفرع وجعل العلوم العقلية والنقلية سببا لامتياز الانسان من البهائم وجعلها سلما يرتقى به الى ذروة حقائق القرآن والصلوة والسلام على من اتيه بالكتاب المبين الرسول الاعظم والنبي الاكرم اعني حضرت سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين اجمعين وبعد فيقول الفقير الى ربه الغني ابراهيم العزماني الآمدي المنتسب بوسائط استنادة الاجلة الى سلسلة العلامة المشتهر في المشارق والمغارب السيد الشريف الجرجاني افاض الله تعالى عليهم سجال غفرانه واسكنهم بحبوحة جنانه لما كان اوان انصرف اليه العاقل وسعيه وكدّه واعلى ما يبذل فيه الكامل جهده وصح علم التفسير الذي هو نتيجة الكتب ومواهب اختصاصية لا يدرك بالمتاعب ولا ينال بالمكاسب ولهذا ينبغي لعالم دون ان ذرمن الاولى ما لم يتطرق اليه غيره بسبب من الاسباب خصوصا المباحث المتعلقة منه بالعلوم العقلية فانها بحار عميق لا يدرك لها قرار وتيار بالسبيط لا يلحق له غبار وكان مما صنف فيه كتاب انوار التنزيل للمولى العلامة البيضاوي كتابا مشتملا على اشهر قواعدها واكثر فوائدها وكنت متاملا فيما اشار اليه من الابحاث المتعلقة بهذه العلوم صرفت عنان العزيمة نحو تحرير بما خطر ببالي مع تفرق حالي ووقوعي في زمان اضحى اهله متعاصرة والجهلة متناصرة يشتغلون بتراك الشراب في التزوير بالسراب والله الهادي الى تحقيق الحق وليظهر الصواب لاهل الحق واليه المآب فلما استكمل تحريره وتم تقريره جعلته تحفة لحضرة من نشر العدل والاحسان وبسط الامن والامان اعترف بقوة كرمه المطيع والعاص واغترف من لجج بحر الداني والقاصي آخذ ايدي اصحاب العلوم رافع الوية الشرع المرسوم وارث الخلافة العظمى مالك الملك الكبرى اعني حضرت السلطان ابن السلطان منتخب سلاطين آل عثمان محمد خان ابن السلطان ابراهيم خان لازالت شموس سلطنته طالعة عن مطالع الاقبال وبدور مكرمته شارقة عن مشارق الانعام والافضال فان هيئت التسليم ورفعتها الى سماك نظر القبول فقد سعد كوكب

حسبما كان هذه خلاصة المتأخرين المولى المرحوم مولانا سليمان الطرسوسي وهو قد اخذ العلوم من زين العرب مولانا المتوطن بشيراز ... مولانا ميرزا جان ... المولى المغفور جلال الدين الدواني ... سعد الدين التفتازاني ... السيد الشريف الجرجاني [illegible]

الى في برج شرف لحصول التدني المتيسر للامال وطلب التوكل في جميع الاعمال
قال الله تبارك وتعالى والشمس تجري لمستقر لها الاية قال العلامة البيضاوي
رحمه الله لحد معين ينتهي اليه دورها اقول هذا التوجيه مبني على ما عند علماء الهيئة
كما ان لتوجيهاته الاتية في هذا المقام فيكون معنى الاية الكريمة والشمس تجري
وتتحرك الى مكان معين تنتهي فيه اعتبار حركاتها الارادية السنوية وهو الاعتدال
الربيعي الذي ينقطع فيه الاعتبار في اول السنة لانقضاء دورها الذي هو عبارة عن
قطعها ثلثمائة وستين درجة من منطقة البروج حتى يلزم التعطل المنافي لما تقرر
عندهم من عدمه في الفلكيات لانهم يتناولون الافلاك الكلية والجزئية حتى الكواكب
في اماكنها من الفلك لا تكون خالية عن الحركة ابدا او وقت او لكبد السماء فان حركتها
فيه توجد البطء بحيث يظن ان لها هناك وقفة اقول مراده ان الشمس
تتحرك الى مكان تنتهي فيه حركتها القسرية اليومية بحسب الرؤية لا بحسب نفس
الامر لان هذا المكان هو دائرة نصف النهار التي يرى فيها في بادي النظر مستقرا
ومتوقفا لتعين وليس بمتوقف حقيقة لعدم كونهم قائلين بالتعطيل في الفلكيات
ووقت او لاستقرار لها على نهج مخصوص اقول هذا التوجيه مبني على كون
المستقر مصدرا ميميا فيكون المراد والشمس تجري وتتحرك على وضع مخصوص
يمكن به ضبط حركتها بسهولة لكونها مستقرة لبيئة متعينة لا تخفى فيها كما كانت
في الخمسة المتحيرة لعدم احتياجها الى الفلك المسمى بالتدوير الذي يحتاج الكواكب بسببه
عن الاستقامة في الحركة ووقت او لمنتهى مقدر لكل يوم من المشارق والمغارب
فان لها في دورها ثلثمائة وستين مشرقا ومغربا تطلع كل يوم من مطلع وتغرب من
مغرب ثم لا تعود اليهما الى العام القابل اقول قوله فان لها في دورها يريد به حركتها
في سطح منطقة البروج دون حركتها منسوبة في دائرة الافق كما توهمه بعض اخوان
زماننا لان العدد المذكور لا يوجد في المشارق والمغارب المعتبرة في دائرة الافق
اذ الشمس تتحرك بالحركة القسرية في دائرة الافق من مشرق نقطة الانقلاب
الشتوي وهو اول الجدي الى مشرق نقطة الانقلاب الصيفي وهو اول السرطان ثم
تعود وترجع الى المشرق المذكور بعينه وكذا الحال بالنسبة الى المغارب الافقية
ولهذا اي العلامة ثم لا تعود اليهما الى العام القابل لما تدفع عن قول مولانا سعدي المحقق
المدقق وهو درجات الفلك متفطرات الارتفاع والانخفاض ما اورده المتوهم

تشبيه بمستقر المسافر اذا قطع مسيره. قاضي

ك

او والشمس تجري لحد لها بكون تدويم. قاضي

او لمنقطع جريها عند خراب العالم وقرئ لا مستقر لها اي لا سكون فانها متحركة دائما ولا مستقر على ان لا بمعنى ليس. قاضي

مراده

مراده فيه سابه عدم التمييز بين الدوائر والفلكيات واعلم ان في هذا المقام توجيها
منقولا موافقا لمضمون الاحاديث النبوية وهو ان مستقر الشمس مكانها
الذي تحت العرش فتذهب اليه كل يوم وتسجد وتستاذن للطلوع قال الامام
البغوي في تفسيره قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها اي الى مستقرها وصح عن النبي
عليه السلام انه قال مستقرها تحت العرش قال الامام القرطبي في تفسيره وفي
صحيح مسلم عن ابي ذر رض قال قال النبي عليه السلام يوما اتدرون اين تذهب هذه
الشمس قالوا الله ورسوله اعلم قال ان هذه تجري حتى تنتهي الى مستقرها تحت
العرش فتخر ساجدة فلا تزال كذلك حتى يقال لها ارتفعي ارجعي من
حيث جئت فتصبح طالعة من مطلعها قال الامام ابو الليث السمرقندي
في تفسيره روى ابو ذر الغفاري رض وقال كنت جالسا مع رسول الله عليه السلام
عند غروب الشمس فقال يا ابا ذر اين تغرب الشمس قلت الله ورسوله
اعلم قال فانها تغرب وتذهب حتى تسجد تحت العرش وتستاذن
فيؤذن لها ويوشك ان تستاذن فلا يؤذن لها حتى تستشفع و
تطلب فاذا طال عليها قيل لها اطلعي مكانك فذلك قوله تعالى والشمس تجري
لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش اقول لعل عدم تعرض العلامة البيضاوي
لهذا التوجيه لكمال شهرته عند كل احد من اهل السنة ولكن هذا اخر ما اردنا
ايراده في هذا المقام تمت هذه الرسالة
وكملت

لا الشمس ينبغي لها ان يصح لها
ان تدرك القمر في سرعة سيره
فان ذلك يخل بتكون النبات
وتعيش الحيوان او في اثاره ومنافعه
او سكانه بالنزول الى محله
او سلطانه فتنطمس نوره
والا حرف النفي الشمس
للدلالة على انها مسخرة لا تتيسر
لها الا ما اريد بها ابو السعود

للدلالة على انها مسخرة لا يخفى عليك خفاء . وجه الدلالة الا انها المراد
الدلالة من اول الامر على ان يجعل النفي لكونه ملاك الامر هناك عين ما ذكر في حيز
الدلالة اذ عا . وانت خبير بما فيه من التكلف سعدي چلبي في تفسير قوله لا الشمس ينبغي لها
5 الاية

الا انه يقال عرضناه او جه الدلالة وبيانه ان كلمة على في قوله على ان يجعل صلة
للدلالة وقوله في حيز الدلالة متعلق بيجعل النفي اي نفي الشمس في نفسها وقوله
اذ عا قيد للجعل المذكور وقوله ملاك الامر كله علة لارادة الدلالة من اول الامر
على الجعل المذكور في صلة ان ملاك الامر هنا والغرض المسوق له الكلام هو نفي تيسير
الشمس لا ما ذكر المصنف لا بناته على نفي الشمس المبني على عدم استقلالها الا انه الا يلاء
المذكور يليق بجعل اول الامر مدلول هذا الكلام ومستفاده هو نفي الشمس نفسها بادعاء انها
منزلة منزلة المعدوم وبهذا الاعتبار يدل على انها مسخرة بخلاف ما لو قيل الشمس
لا ينبغي لها الاية فانه لا يدل على ما ذكر ولما كان في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض قال
وانت خبير بما فيه من التكلف وقد وقع في بعض النسخ بهذا لكونه ملاك الامر هنا عين
ما ذكر فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق بما ذكر وقوله عين ما ذكر مفعول ثان
ليجعل والضمير في قوله لكونه راجع الى النفي والمراد بالنفي ح هو النفي الواقع في الكلام فالمعنى
ان المراد بالدلالة من اول الامر على ان يجعل النفي الذي هو ملاك الامر في هذه القضية
لكونه ساليه عين ما ذكر المصنف في حيز الدلالة في قوله الدلالة على انها مسخرة ولا شك
ان هذا البعض مراد ادعائي لان ملاك الامر انما هو النفي الا انه نفي الوصف في عن الشمس
لا نفي الشمس نفسها الدال على انها مسخرة وشتان بينهما كما لا يخفى . صدر الدين

لا نفي الوصف عن الموضوع ذاتا
اوما هو في حكمه يحتمل نفيها
احتمالا ظاهرا اليها اذا كان
في ضمنه فعل حقفان بدخل
عليه وهو قريب من قول المنطقيين السالبة تصدق بنفي الموضوع
الصفة فان كان لذلك كان عندنا لا يصلح للصدور وسيتبع عنه والا دل
على نفي صفات لتقريب العدم وهذا ما ذهب اليه الشارح فعنه وقوله
ثم انما الاعمال بالنيات حيث قدروا الصحة الاعمال واسند لوابه
على وجوه في الوضوء ونحوه على تقدير الكمال بانه اقرب الى النفي
الوجود المبني ومنه كما قرره في محله فلا يلتبس عليه بذلك
هذا على نفي صدور وستبعدها بالاختيار كما ذهب اليه بعض عدة
الكواكب والحاصل فلزم كونها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد
بها الحصر افهوذة من نحو الكلام وكونها مسخرة لا من تقديم المسند اليه كان
ينبغي ان يقول لا يصح ولا يتيسر بناء على تفسيره السابق فتأمل منه

يصح لها ويتسهل لانه
مطاوع نفي بمعنى طلب فيكون
في الاستعمال بمعنى تيسر وتسهل
وقد يكون بمعنى حسن ولاق شهاب
والا حرف النفي الشمس للدلالة
على انها مسخرة فقد حصل ربط الدلالة
على بعضهم مع ذكرها لا طائل
وتوقف في فهمه وقد قيل انه
تقتضي نفيها وانها بالكلية لا فائدة
لها في نفسها على تيسر وقيل انه
يريد انه كان الظاهر ان يقال لا
ينبغي للشمس وكانه كالنتيجة
لما قبله لكنه تركت فائدة
تعويلا على فهم السامع و
الفرق بين لا ينبغي للشمس
ولا الشمس ينبغي ان الاول ابلغ
واكد لتقديم المسند اليه فيفيد
انها مسخرة ولا يحصل لذلك
كله والذي دار في خلدي انه اراد
ان دخول النفي على الموضوع ذاتا

لا الشمس ينبغي لها ان لا يصح ولا يستقيم لها ان تدرك القمر وتجتمع معه وتداخله في سلطانه فتطمس نوره
لان التدبير الالهي اقتضى لكل فئة والا لا الشمس حرف النفي للدلالة على انها مسخرة لم يتيسر لها الا ما قدر لها من
السير والطلوع واتما وصفها بالادراك ووصف القمر بالسبق لسرعة سيره لسنة انها في تقطع بحركته
في شهر ما تقطع الشمس سنة من المسافة فيناسبه السبق ومنه هنا كظهر شيئه السبق الى الليل او
النهار ابن الكمال

لا الشمس ينبغي لها ان يصح ولتسهل لها ان تدرك القمر في سرعة السير فان ذلك يخل بتكوين النبات
وتعيش الحيوان او في الاثار والمنافع وفي المكان بان تنزل في منزله او سلطانه فتطمس نوره وايلاء
حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما قدر لها ابو السعود

والا حرف النفي الشمس يعني ان الظاهر ان يقال فلا ينبغي للشمس ان تدرك القمر على انه نتيجة للكلام السابق فانه لما قال والشمس
تجري لمستقر لها اي لحد معين تنتهي اليه ولا تتعدى وزعمه فان الشمس كل يوم تطلع من مشرق وتغيب من مغرب
سنة الشهر فتنتهي الى اقصى المشارق والمغارب في زمان الصيف ثم ترجع الى تلك المشارق فتطلع فيها وتغرب
فتنتهي الى غاية انخفاضها في زمان الشتاء فذكرها بعدها في الانخفاض
لا تتعدوه كما ان ذلك حدها في الارتفاع لا تتعدوه فلزم منه انها لا تدرك القمر في سرعة سيره فالظاهر انه نتيجة
له الا ان في النتيجة تركت تعويلا على فهم السامع وجعل حرف النفي في قرب الشمس وادخلت عليه
للدلالة على ما ذكره والفرق بين لا الشمس ينبغي لها وبين لا ينبغي للشمس ان الاول ابلغ واكد في افادة انها مسخرة
فان قولك انت لا تكذب بتقديم المسند اليه لغير تقوية الحكم المنفي وتقديره فهو اشد لنفي الكذب من لا
يكذب لما فيه من تكرار الاسناد المفقود في لا تكذب فكذا قولك لا الشمس تدرك ولا تدرك الشمس
شيخ زاده

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وكشف لوضوح وجوه
معانيه لاولي الالباب الثقاب كتابا فصلت آياته قرانا عربيا يهدي به من يشاء من
عباده ومن يضلل فلن يجد له وليا تفجرت منه ينابيع الحكم للعباد وتدفقت منه جداول
الهداية والارشاد لخم المصاقع ببلاغته فلم يدركوا غوره وبكت المتحدين فلم يقدروا
على الاتيان من مثله بسورة والصلوة والسلام على افصح من نطق بالضاد ورقى
بهدايته ظلال الكل صاد المبعوث للناس رحمة والمخصوص بجوامع الكلم محمد الهادي الى
اقوم منهج لغراء على غير ذي عوج وعلى آله البررة الكرام واصحابه الغر النجوم ما لمع
نجم رشده واحاطت بالنجوم هاله وبعد فيقول المفتقر لمالك الاكوان ربه العلي احمد بن محمد الحلبي
لما رايت سيار السلطنة السنية لسوق العلم رواجا ولاهله بين الناس تعززا وابتهاجا
بسبب من فوض اليه حل المشكلات واشتهرت فضائله في سائر الجهات واتفقت
الاراء على حسن سيرته ورشده واجمعت الثقات على كمال عفته وزهده العالم
الالمعي والفاضل اللوذعي من خضعت من عقدت عليه الخناصر وافتخرت به الجحاجحة
الدهر امنا وهو حدي زمانه وفريد عصره واوانه ان ذكرت العلوم الشرعية فنعمان الثاني
او العقلية فسعد الدين التفتازاني او الفصاحة فقس وسحبان او التحقيقات
فشريف جرجان من لم يسمح الدهر بمثيل له الا زمان بمثله البخيل شعر اذا وجهه وان
او فعاله نجلتين في ليل تجلي عنا بهيه الا وهو العالم العلامة والبحر البحر المدقق الفهامة
من احكم الفروع والاصول وجمع بين المعقول والمنقول شيخ مشايخ الاسلام وملجأ
الخاص والعام اعني جناب ولي النعم جليل الشيم حضرة المولى يحيى افندي
سلمه الله تعالى وابقاه وبفيض عنايته حرسه وحماه شمرت عن ساعد الاجتهاد
لتحرير رسالة على محل من التفسير واحببت عرضها على جنابه الخطير لعلها تتشرف
بحلول نظرة منه عليها فتتفوق على ما عداها بالتفاته منه اليها مؤملا وقوعها
في حيز القبول لتكون ذريعة لنيل المأمول ادام الله تعالى على العالمين ظل جنابه
وحرس عن الاكدار شريف ذاته ما سقى غدير المجرة روضة السماء ازهار نرجس
النجم تحت تنفيس الظلماء وها انا افيض في المقصود متوكلا على الملك المعبود
راجيا منه الاعانة والتيسير انه على ما يشاء قدير وهو حسبي ونعم الوكيل قال الله
تبارك وتعالى بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي انزل على عبده
محمد صلى الله عليه وسلم الكتاب الكامل المعروف من بين الكتب السماوية

باختصاص اسم الكتاب به عند الاطلاق لعني القران قال المحقق البيضاوي.
رتب استحقاق الحمد على انزاله تنبيها على انه اعظم نعمائه وذلك لانه الهادي بما
كان العباد والداعي الى ما به صلاح المعاش والمعاد انتهى اي جعل استحقاق
الحمد مرتبا على الانزال وفي مقابلته ولاجله كما تشعر به لام الاستحقاق وبنبئ
عنه اجراء الموصول عليه ثم المشعر بان خبر صلته بالعلية تنبيها على انه اعظم نعمائه
حيث كان داعيا الرابه انتظام الصلاح في الدارين وهاديا الى ما فيه الكمال
بمعرفة الله تعالى وتوحيده قال الفاضل المحشي قوله اعظم نعمائه اي من
اعظمها اوا ريد بالافعال الزيادة من وجه فان ارسال محمد عليه السلام ايضا كذلك
وكذا خلق الهداية في العبد انتهى واقول بمكن ان يجاب بان المقصود الارسال
والاهتداء لما لم يكن الا به لكونه الهادي والداعي لما ذكر كان اعظم نعمائه ولعل هذا
هو السر في اعراض المحقق عما ذكره صاحب الكشاف من ان انزال النعم هي
نعمة الاسلام وما انزل على عبده من الكتاب لان كمال الانبياء والحصول الا به
حتى ذهب الطيبي الى انه عطف تفسيري ولم يجعل له عوجا قال
المحقق البيضاوي شيئا من العوج باختلال في اللفظ وتناف في المعنى و
انحراف من الدعوة الى جناب الحق وهو في المعاني كالعوج في الاعيان انتهى اي ليس
فيه شيء من العوج بسبب ما ذكر اصلا كما يعني عموم النكرة الواقعة في سياق
النفي وحيث فسر النكرة المنفية وبين عمومها بقوله شيئا من العوج ثم
ان تفصيل ما اشتملت عليه من الانواع منبها بقوله باختلال في اللفظ الى آخره فلا يرد انه
لو فسر العوج بما لا يقبله العقل السليم لكان اولى كما لبعض الثاني وغيره فليتامل وقوله
وهو في المعاني اي يستعمل العوج بالكسر في المعاني المعقولة كما يستعمل بالفتح في الاعيان
المحسوسة قال العلامة ابو السعود واما قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا مع كون
الجبال من الاعيان فلدلالته على انتفاء ما لا يدرك من العوج بحاسة البصر بل انما يوقف
عليه بالبصيرة لو بسط باستعمال المقاييس الهندسية ولما كان ذلك مما لا يشعر به الا بحد
الظاهر عدم قبيل من المعاني انتهى وكذا ذكر المحقق في تفسير تلك الآية وحاصله ان
حاسة البصر قاصرة عن ادراك استواء ما انتفى عنه ولا يحصل ذلك الادراك
الا بالمقاييس الهندسية ولا شبهة في كون الادراك بها على هذا الوجه مما يتوقف عليه بالبصيرة
وبعد من المعاني فاندفع ما اورد على البيضاوي بان تخصيصه بالكسر مردود بهذه الآية

وقد وافق

وقد وافق المحقق صاحب الكشاف على ما ذكر في معنى العوج من غير تعرض لما ذكره
ابن السكيت من ان العوج بالكسر كان في ارض او دين او معاش كما اورده المولى ابن الكمال
في معرض الاعتراض لوقوفه بعربيته لكونه مما لا يتعدى به فرد هذا الكلام فيما قال المحقق
البيضاوي مستقيما معتدلا لا افراط فيه ولا تفريط او قيما بمصالح العباد فيكون
وصفا له بالتكميل بعد وصفه بالكمال او على الكتب السالفة يشهد بصحتها انتهى يعني
ان قيما اما ان يقدر له متعلق او لا فعلى الثاني معناه البالغ نهاية الاستقامة والاعتدال
لا افراط فيه بالامر والنهي والمبالغة في الاجتهاد بحيث يتعسر على الناس ولا تفريط اي
لا تقصير في بيان الامور التي يجب ان تراعى بحسب العقل والنقل فعلى هذا يكون معناه
غير معنى نفي العوج فيكون تاسيسا فلا يتوجه عليه ما اورده صاحب الكشاف
حيث قال فان قلت ما فائدة الجمع بين نفي العوج واثبات الاستقامة وفي احدهما
غنى عن الآخر قلت فائدته التاكيد فرب مستقيم مشهود له بالاستقامة لا يخلو من ادنى
عوج عند السبر والتصفح انتهى لان مبناه على التسوية بين معنى نفي العوج والقيم
واورد على تفسيره تحريرا ان المناسب له تقديم القيم على نفي العوج حتى يكون نفي العوج
تحقيقا له لكونه ذيلا لما يخبر عن ما بقي من العوج واما اذا ذكر نفي شيء من العوج
مطلقا لا حاجة الى ذكر القيم ولذا مال الفاضل المحشي والاقتصار على انه للتوكيد
اولى انتهى فان قلت المستقيم من حيث هو مستقيم ربما لا يخلو عن ادنى عوج عند السبر
والتصفح والتعليل انما هو للمستقيم من حيث هو كذلك كما اشعر به قوله اذ لما نفى عنه
العوج فقد اثبت له الاستقامة قلنا نفي العوج على وجه العموم في هذا المقام يأبى عن ذلك بالكلية
وقد اختار المولى ابو السعود هذا الوجه وضم اليه فائدة اخرى هي كون ذلك من
صفاته الذاتية اللازمة له حسبما ينبئ عنه الصيغة لا انه نفي عنه العوج مع كونه
من شانه انتهى وعلى الاول اما ان يكون المتعلق الباء او على فعلى الاول يكون
المعنى انه قيم بمصالح العباد الدينية والدنيوية فيكون توصيفا للكتاب
بالتكميل اثر وصفه بالكمال وهو نفي العوج المذكور عنه ونظيره في صفة
الكتاب قوله تعالى لا ريب فيه هدى للمتقين فقوله لا ريب اشارة الى كماله
في نفسه وقوله هدى للمتقين اشارة الى كونه مكملا لغيره ولا يخفى ما في هذا
الوجه من المدح والتعظيم لشان التنزيل الكريم ولذا قدمه المولى ابو السعود على غيره

سعدي چلبي

كازروني

كمال پاشازاده

كازروني

فى الذكر وعلى ان يكون المعنى قيما على الكتاب لتفرده بالفصاحة فيكون
كاملا فى نفسه ومع ذلك مكملا لغيره قال المحقق البيضاوى وانتصابه بمضمر
تقديره جعله قيما او على الحال من الضمير فى له او من الكتاب على ان الواو فى ولم يجعل
للحال دون العطف اذ لو كان للعطف لكان المعطوف فاصلا بين بعض
المعطوف عليه ولذلك قيل فيه تقديم وتأخير انتهى اى هو منصوب بجعل المقدر
المدلول عليه بلم يجعل اى لم يجعل له عوجا جعله قيما لانه اذا نفى عنه العوج فقد ثبت له
الاستقامة وح ولم يجعل معطوف على انزل وداخل فى حيز الصلة وهذا احسن الوجوه
فى اعرابه كما ذكره صاحب الكشاف لسلامته عن التكلفات ويجوز ان يكون
منصوبا على الحال من الضمير فى له اى لم يجعل له عوجا حال كونه مستقيما قال صاحب
الكشف وهذا ركيك وان جوزه ابو البقاء واجاب عنه الفاضل المحشى بان الركاكة
تندفع بالحمل على الحال المؤكدة كما فى قوله ثم وليتم مدبرين انتهى والظاهر حمل الركاكة
الجمع بين الاستقامتين فاجاب بما ذكر واما اذا حملت الركاكة على قاعدة نوط النفى
للقيد يصير المعنى انتفى عنه العوج حال كونه مستقيما مع ان انتفاءه عنه مطلق
غير مقيد بحال فلا تندفع بما ذكر من الجواب فليتأمل او منصوب على انه حال من الكتاب
وعلى هذا الوجه يتحتم ان يكون الواو فى ولم يجعل للحال دون العطف لئلا يلزم ما ذكر
من الفصل وهو غير جائز قال الفاضل المحشى قال ابن هشام فى مغنى اللبيب وفى
قول الفارسى فى الخبر ان لا تتعدد مختلفا افرادا وجملة ان يكون حالا كذلك انتهى
فعلى هذا كان الاولى ان يجعل الواو للاعتراض انتهى واقول قول الفارسى ان
الخبر لا يتعدد مختلفا افرادا وجملة الظاهر انه مبنى على ان المقصود بالاسناد والحكم على
المسند اليه فلو كان البعض مفردا والبعض جملة لزم التفاوت فى الحكم باعتبار التقوى
وعدمه بسبب تكرر الاسناد فى الجملة وعدمه فى المفرد بدون المقتضى وظاهر ان الحال
ليس كذلك فانها وان كانت خبرا فى المعنى الا انها لم تقصد بالا معنى الوصفية ولا مساس
لها بالتقوى وعدمه فيها فكيف لا يقاس عليه فليتأمل وقوله ولذا
قيل فيه تقديم وتأخير اى من جعلها للعطف لزمه ان يقول فى هذا التركيب تقديم وتأخير
بان يكون قيما مقدما حقيقة مؤخرا لفظا وهذا خلاف الظاهر وقرئ قيما بالتخفيف
لينذر بأسا شديدا متعلق بانزل قال المحقق البيضاوى لينذر
الذين كفروا عذابا شديدا فحذف الاول اكتفاء بدلالة القرينة واقتصارا على الغرض

سعدی چلبی

سعدی چلبی

السوق اليه انتهى يعنى ان الانذار متعد الى مفعولين كما فى قوله انا انذرناكم
عذابا قريبا اى لينذر الذين كفروا عذابا شديدا فحذف الاول لدلالة القرينة
عليه وهى المقابلة لقوله ويبشر المؤمنين قيل فيه ان القرينة لا تدل على اعتبار
خصوص الكافرين بل على اعتبار عموم العاصين لان الانذار يناسب لمطلق العصاة
وكذا المقابلة بالذين يعملون الصالحات واجاب عنه بانه قد يقال المراد من البأس
الشديد العذاب الذى بلغ غايته وهو مخصوص بالكافرين ورده الفاضل
المحشى بان كل عذاب الله شديد فلا دلالة على الاختصاص واقول يمكن ان يقال
القرينة هى ذكر المنذرين فى قوله ثم وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا فيكون حذف
الاول من الاول لدلالة الاول عليه من الثانى كما ان حذف الثانى من الثانى لدلالة الثانى
عليه من الاول فليتأمل ووجه الاقتصار عليه كون كونه الغرض المسوق اليه وهو
المنذر به والدليل عليه تكرار الانذار متعلقا بالمنذرين من غير ذكر المنذر به فلولا
ان الغرض الاولى هو المنذر به لم يتقدم فى الذكر على المنذر فدل على انه الغرض المسوق
اليه الكلام كذا فى حواشى الكشاف من لدنه اى العذاب الشديد
صادرا من عنده نازلا من قبله بمقابلة كفرهم وقرئ باسكان الدال مع الاشمام
ليدل الاشمام على الضمة وكسر النون لالتقاء الساكنين وكسر الهاء للاتباع
ويبشر المؤمنين المصدقين به الذين يعملون الصالحات
اى الاعمال الصالحة وايثار صيغة الاستقبال للاشعار بانها بالتجدد والاستمرار
ان لهم اجرا حسنا اى بان لهم فحذف حرف الجر فى مثله قياس مطرد والاجر
الحسن هو الجنة وما فيها من المثوبات ماكثين فيه اى فى ذلك الاجر
الحسن وهو حال من الضمير فى لهم ابدا اى من غير انتهاء ونصبه على الظرفية
لماكثين قال المولى ابو السعود وتقديم الانذار على التبشير لاظهار كمال العناية
بزجر الكفار عما هم عليه مع مراعاة تقديم التخلية على التحلية انتهى والبعض
ذكر الانذار مرة بعد اخرى وذكر المنذر به تارة وطيه اخرى كمال الزجر والاهتمام
مما لا يخفى على اولى الالباب والله اعلم بالصواب وقد تمت على ان النظم عن
التحرير معترف بكمال العجز والتقصير مؤملا وقوعه فى حيز القبول لدى من عمت
العذر مقبول راجيا منه ان اطلع فيه على هفوة فليسبل لها من واسع حلمه
عفوه فان الانسان محل التقصير كما قيل قصير والمولى اطال الله بقاءه بالعفو والمسامحة جدير
متعنا الله بطول حياته وضاعف ثواب حسناته
والحمد لله وحده والصلوة على النبى
بعون الملك
م

کاشدونی

سعدی چلبی

قوله تعالى في سورة الرحمن ويبقى وجه ربك اي ذاته ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله اي الوجه الذي يلي جهته بيضاوي قال بعض المتأخرين قوله ولو استقريت الخ وجه ثان في الوجه والفرق بينه وبين الاول ان الاول عبارة عن ان يكون الوجه بمعنى الذات على التجوز المشهور فيكون المعنى كل من عليها فان اما بالفعل او بالقوة ويبقى وجهه اي ذاته الذي لا يطرأ عليها الهلاك لا فعلا ولا قوة وقد اقتصر على هذا الوجه في آخر سورة القصص والثاني عبارة عن ان الوجه بمعنى الجهة فيكون المعنى لو استقريت جهات الممكنات وجدتها هالكة الا جهتها التي تلي جهة الله تعالى يعني اتصافها بوصف الكون بالوجود من جهة استنادها اليه تعالى على ما ذكر في سورة الفاتحة من ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها واما اذا قطع النظر عنه من تلك الجهة فهو هالك بالفعل كما ذكر الامام في التفسير الكبير حيث قال ان الممكنات عارية عن الوجود الحقيقي من حيث انها هي هي وانما الوجود كثوب حصل لها بالعارية فيصح انها هالكة ابدا من حيث انها هي هي واما ما قيل من ان المراد ان يكون الوجه بمعنى القصد اي ما يقصد وينوي به الله والجهة بمعنى المقاصد وفي العبادات ففيه ما فيه من الغفلة عما ذكرنا مع لفظ الموجودات يعم الحيوان والجماد ولا يتصور وجه لها يقصد به الله تعالى وكون المراد جعلها هالكة بالكلية من جميع الموجودات الوجوه مما لا يقبله الفطرة السليمة ثم ان للصوفية ان يحملوا العبارة على مذهبهم في التوحيد كما لا يخفى على العارف بها لانهم انما ذكر ذلك البعض ومراده الرد على العلامة السعدي ذو الشبه على الكشاف فليتأمل جدا وبالله التوفيق قال العلامة الخوارزمي المعنى ان كل وجه من وجوه من عليها فان الا وجها منها وهو ما يواجه به الله تعالى وهو العمل الصالح فانه باق لا يفنى كما سيجيء في الاية واضافة الوجه بهذا المعنى الى الله تعالى لادنى ملابسة وهو كونه مقبولا عند الله ومرضيا له واضافته الى الجهة بمعنى جهة رحمته ورضوانه على حذف مضاف انتهى كلامه فتأمل

قال البيضاوي اي الوجه الذي يلي جهته اقول كلام البيضاوي في هذا المقام بعيد عن الافهام اذ ظاهره اثبات الوجه والجهة لله تعالى وانه محال عقلا ونقلا فالذي يظهر بالتأمل في الكلام هو ان مراده والله اعلم ان يبين ان المراد بالوجه في الاية ليس معتبرا في حق الله تعالى بل في حق الممكنات وذلك ان للموجودات الممكنة وجوها وجهات بعضها ذاتية وبعضها حاصلة من جهته تعالى وفائضة عليها بالاضافة الى الواجب الوجود مثل الوجود والوجوب بالغير والبقاء في الزمانين وامثال ذلك فيكون معنى الاية على تفسير البيضاوي ان وجود الممكنات وجهاتها كلها فانية في حد ذاتها الا وجه للممكنات والموجودات حاصلا لها بالاضافة اليه فيكون الوجه معتبرا في الممكنات وكونه يلي جهته بمعنى كونه حاصلا لها بالاضافة الى الواجب بحيث فالمراد بالوجه وصف الممكن وبالجهة ذات الواجب تعالى من حيث كونه مضافا اليه للممكنات لا الجهة الحسية فعلى هذا التقرير لا يلزم الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال

طاشكبري زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله على ما الهمنا من علم الشرائع والاحكام ونشكره على معرفة ما لم نعلم بالعقول والافهام ونسأله الاقتداء بالاسلاف الكرام في تتبع اقوال الائمة العظام ولهدينا بنور التوفيق على شكر الاحسان والانعام ونصلي على نبيه محمد سيد الانام وعلى آله العظام والكرام وعلى صحبه مصابيح الدجى والظلام وبعد فيقول العبد الضعيف النحيف المحتاج الى رحمة ربه الغفور الرؤوف قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن يتعام ويعرض عنه لفرط اشتغاله بالمحسوسات وانهماكه في الشهوات وقال صاحب الكشاف واما القراءة بالضم فمعناه ومن يتعام عن ذكره اي يعرف انه الحق وهو يتجاهل ويتغابى اقول لا يطابق تفسيرهما قوله تعالى ويحسبون انهم مهتدون لان الحسبان بمعنى الظن فمن عرف انه الحق وهو يتجاهل ويتغافل ويتغابى ويعرض عنه لفرط اشتغاله مقيضا له قرينا للشيطان تابعا له لا يظن ان الشيطان مهتد اللهم الا ان يقال يجوز حصول الظن بعد تقييض الرحمن له وكونه قرينا للشيطان باغوائه ووسوسته او يقال يجوز ان يكون المعنى ويتبعون الشياطين اتباع الظانين انهم مهتدون قال وقرئ يعش بالفتح يعني ان قراءته بالضم اكثر وقد يقرأ بالفتح والفرق بين هذين القراءتين انه اذا حصلت آفة في بصره قيل عشي بكسر الشين واذا نظر نظر العشي ولا آفة قيل عشا بفتح الشين ونظيره عرج بفتح الراء لمن مشى مشية العرجان وعرج بكسر الراء لمن به آفة فاذا قرئ بالفتح يكون معناه ومن يعم عن ذكر الرحمن كقوله تعالى صم بكم عمي واذا قرئ بالضم يكون معناه ومن يتعام عن ذكره اي يعرف انه الحق وهو يتجاهل ويتغابى كقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم قال وقرئ يعشو على ان من موصولة يعني غير متضمنة معنى الشرط والا لانجزم كونها موصولة كونها جازمة بجواز ان يكون من موصولة مع تضمنها معنى الشرط وحق هذا القارئ ان يرفع نقيض فان قلت لم تعرض لقراءة الفتح في سورة النجم ولم يتعرض لها

في صورة الرفع قلت يجوز انه لا يوجد من القراءة في صورة الرفع **قال** ومن رفع

لعشو ينبغي ان يرفع نقيض **اقول** يعني رفع لعشو انما رفع على انه موصولة

غير متضمنة لمعنى الشرط كما مر انفا فوجب رفع نقيض لانه جزاء لاجل جزم

لعشو جزا لكلم فاذا رفع لعشو وجب رفع نقيض اذ لا ينبغي في جزمه سبب فقوله

ينبغي ليس بمعنى الاستحسان الا ان يقال ينبغي ههنا يجوز ان يكون بمعنى يجب

قال وجمع الضميرين للمعنى يعني ضمير لهم وضمير الشيطان جمعهما في قوله

وانهم ليصدونهم هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان احد الضميرين يرجع

الى من والاخر الى الشيطان وحقهما الافراد كما في قوله لهم ونقوله قرين فاجاب

بقوله وجمع الضميرين واما قال وجمع الضميرين مع ان الضمائر ثلثة في قوله

وانهم ليصدونهم وحق الجميع الافراد وجمعها للمعنى باعتبار المرجع لان الضميرين

من الضمائر الثلثة يرجع الى شيء والاخر الى الاخر **قال** في تفسير قوله

وانهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون انهم مهتدون الضمائر الثلاث الاول

له والباقي للشيطان **اقول** يريد بها ضمير يحسبون وضمير انهم وضمير مهتدون

قوله الاول بفتح الواو مع تشديد يعني ضمير يحسبون قوله له يعني لمن

اي للعاشي باعتبار الجنس ومن وهم انه الاول بضم الهمزة وفتح الواو بلا تشديد

جمع اول فقد اخطأ وهو ظاهر لمن له ادنى لب قوله والباقيان يعني

بهما ضمير انهم وضمير يهتدون للشيطان باعتبار الجنس كما مر اما الاعراب

فقوله الضمائر مبتدأ الثلاثة صفته الاول مبتدأ ثان خبره له والعائد

الى الاسم الاول محذوف تقديره الاول منها اي من الضمائر الثلثة على طريق

قولهم البر الكر بستين فيكون المعنى ويظن العاشون ان الشياطين مهتدون

واما قال هكذا ولم تقل الضمائر الثلثة كلها له حتى يكون المعنى ويظن العاشون

انهم انفسهم مهتدون لاحتمال كونه تعرف بالتامل وفيه ما فيه فتامل حتى

يظهر لك ما فيه **قال** القاضي البيضاوي في تفسير قوله ثم فسحقا

لاصحاب السعير فاسحقهم الله سحقا اي ابعدهم من رحمته فالتغليب

للايجاز والمبالغة والتعليل يعني ان المراد باصحاب السعير الشياطين

قوله الضمائر الثلثة مبتدأ خبره الاول له اي للعاشي يعني ان الضمائر الثلثة في قوله ويحسبون انهم مهتدون اولها يعني ضمير يحسبون بحسب العاشي والباقيان منها يعني ضمير انهم وضمير مهتدون بحسب الشيطان فكأنه قال الاول من الضمائر الثلثة له والباقيان للشيطان

لانه اعداد السعير كائن لهم فكان السعير لهم لا لكل من دخل فيه والى ما قلنا

اشير في سياق الكلام حيث قيل في اصحاب السعير ولم يقل من

اصحاب السعير وكان اسلوب الكلام فسحقا لهم ولاصحاب السعير وانما

عدل عنه الى ما ذكر تغليبا لاصحاب السعير للايجاز والمبالغة والتعليل

هذا ما افاده الاستاد المحقق وسيدنا المدقق الا انه يرد على هذا التوجيه

قوله ثم واعتدنا للكافرين سعيرا لان هذه الاية تدل صراحة على ان اعداد

السعير كان للكافرين ولو وقع التغيير مع التغليب لكان له

وجه لان معنى التغليب ما لا يتم ههنا تمت

الرسالة الشريفة

قال القاضي في تفسير قوله ثم يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من

سوء تود الاية وتود حال من الضمير في عملت قال مولانا المعظم لا يخفى عليك انه ينبغي

ان يكون حالا من فاعل تجد لانه فاعل عملت لان التمني غير مقارنة للعمل لانه في الدنيا ولا بد في

الحال من المقارنة فكيف يكون حالا اقول اضعف العبيد عبد الغني بن رشيد تاب الله

عليه هذا ما لا بد فيه له وغاية ما يمكن ان ينحل فيه ان يقال ان سوء العمل من الكفر والعصيان

الصادر عن النفس الفاجرة لما كان سببا يوجب الضرر كانت النفس كانها وجدت

وبال ما عملت حين ما عملت لوجود سببه فتمنت ذلك في تلك الحال كما ذكروا مثل هذا

التوجيه في تفسير قوله ثم ان جهنم لمحيطة بالكافرين ٥

وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام اي خلقهما وما فيهما كما مر بيانه في الاعراف او ما تحيني العلو والسفل وجمع السموات دون الارض لاختلاف العلويات بالحقيقة بالاصل والذات دون السفليات وكان عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما لانه كان موضوعا على متن الماء واستدل به على امكان الخلاء وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم وقيل كان الماء على متن الريح والله اعلم بذلك قاضي على الهود

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء قيل عند قوله وكان عرشه على الماء حمله العلامة ابو السعود رحمه الله على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه والقاضي خصصه بالشق الاول كما قال لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على الماء لانه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل تمام خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش عن حيزه الطبيعي واما تحلل الماء او لموه او تحلل العرش او لموه وحين خلق العالم احد الامور المحتملة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه الطبيعي او تكاثف الماء او ذبوله او تكاثف العرش او ذبوله وهذه الامور باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة انتهى اقول لزوم احد الامور الستة قبل تمام خلق العالم في حيز المنع اذ يحتمل ان يكون العرش والماء كبير المقدار ابتداء ثم صغير المقدار فلابد من التعرض لهذين الاحتمالين وابطالهما ثم لعله انما لم يجوز التخلخل والتكاثف في الماء اما بناء على ما في شرح حكمة المطالع للاصفهاني من انهما لو كانا جائزين للزم صيرورة البحر على مقدار قطرة والقطرة في مقدار البحر او بناء على ~~انهما لو كانا جائزين~~ على تصورهما في البسائط الحقيقية لكن في شرح حكمة العين ان الهيولى لا مقدار لها في ذاتها والماء قبلت ما لا يطابقها لكنها تقبل ما لا يطابقها بناء على ثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين واذا لم يكن لها مقدار في ذاتها يكون نسبتها الى جميع المقادير على سوية وفي شرح التجريد للاصفهاني جواز التخلخل والتكاثف لان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا او بالعكس وفي حاشية شرح حكمة العين للسيد الشريف الجسم متصل واحد والمقدار الزائد عليه والجسم البسيط جزء من ذي كله في الحقيقة فاذا انتصف الكل لمقدار خاص فجزؤه اذا انفرد وجب ان يكون قابلا للاتصاف بذلك المقدار والكل للعكس ضرورة تساويهما في الاحكام انتهى قال القاضي البيضاوي بيض الله وجهه واستدل به على امكان الخلاء قيل اورد عليه بانه لا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه فقط ولعله اراد انه اذا حمل المستدل على المعنى الاعم كما حمله عليه فلا دلالة فيه على ذلك وان حمل على المعنى الاخص كما فعله القاضي فيدل على وجوده واشار بعض الفضلاء الى الجواب عن حمل الامكان على الامكان الوقوعي وبكون التوجيه لطريق المنع وهو ان يختار الشق الثاني ونقول اراد المستدل لا الامكان الذاتي

الذاتي لا الامكان الوقوعي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا فانه المتنازع فيه كما لا يخفى وح يكون المراد والاستدلال على ان الخلاء في عالمنا هذا ممكن بالامكان الذاتي ولو جبه الاستدلال ايح على ذلك هو ان الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع الشيء في وقت من الاوقات دليل على الامكان الذاتي في جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في كل وقت كما حققه شارح حكمة العين انتهى اقول ههنا بحث من وجهين احدهما ان المتنازع فيه على ما في شرح المواقف وغيره الخلاء داخل العالم على الاطلاق واما الاتفاق في الخلاء خارج ولا يخفى ان عالم كون العرش على الماء من داخل العالم فالخلاء فيه داخل في المتنازع فيه والغرض المولى ابي السعود بهذا الاعتبار فلا يصح ما ذكر جوابا عنه واما ما ذكر المولى ابن الصدر من ان الوجود ادل دليل على الامكان فغير ظاهر الواقع اذ الاعتراض بطريق انه لو دل لدل على وجود الخلاء وعلى امكان الصرف لان الشيء اذا كان موجودا كان وجوده ضروريا لا ممكنا صرفا على ما بين في محله وبادي بطلان الاعتراض بهذا الطريق تقييد الامكان بقيد فقط مع القول بالدلالة على الوجود وما هو الظاهر الواقع هو فلا نغفل وثانيهما انه ان اراد ان امكان الخلاء بمعنى عدم منع ذاته عن قبول اي وجود كان في وقت يستلزم امكان الخلاء بالمعنى المذكور في كل وقت فالاستلزام مسلم لكن لا يقتضي وقوع الخلاء قبل عالمنا هذا امكان الخلاء بالمعنى المذكور اذ ما يقتضيه انما هو امكان الخلاء بمعنى عدم منع ذاته عن قبول الوجود الحاصل وهو الوجود قبل عالمنا هذا وان اراد ان امكان الخلاء بهذا المعنى في وقت يستلزم امكانه بهذا المعنى في كل وقت فلا يفيد المدعى الذي هو امكان الخلاء بالقياس الى الوجود في عالمنا هذا فان قلت الكلام على الامكان الذاتي للخلاء اللازم لكونه واقعا وممكنا في وقت لئلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ومعناه عدم منع ما هيته الخلاء من حيث هي عن قبول الوجود من حيث هو هو مع قطع اعتبار امكان الخلاء بالقياس الى الوجود الخاص من حيث هو هو قلت ما ل عدم المنع عن قبول الوجود في الجملة ويكفي لتحققه ولعدم لزوم الانقلاب عدم المنع عن قبول الوجود الخاص فلا يكون الاستلزام الامكان الذاتي في وقت للامكان الذاتي في كل وقت مفيدا للمدعى على ان المعتبر في الامكان الذاتي انما هو عروض الامكان لماهية الممكن من حيث هي هي بالقياس الى الوجود والعدم واما اشتراط تجرد الوجود والعدم عن القيود فليس بمعتبر في عروض الامكان لماهية الخلاء من حيث هي هي بالقياس الى الوجود قبل عالمنا هذا عروض الامكان الذاتي والامكان الذاتي بهذا الاعتبار لازم مستند الى ماهية الخلاء من حيث هي هي للماهية على ما هو المعتبر في الامكان ولو كنا قلنا ما قالوا من ان الواجب بالذات اذا اعتبر من حيث الاضافة الى الممكن لكونه مبدأ له كان بهذا الاعتبار ممكنا مع كون

وجود ذاته بانيا على وجوبه الذاتي بناء على ان المراد انما هو وجود ذاته المفتقر بالاضافة الى الملك
ويؤيد ايضا القول بان عدم كونه شريكا ذاتيا في الحال بان كان ضرورة الوجود او ضروري
العدم فيه لا ينافي امكانه الذاتي في الاستقبال اذ الامكان على هذا انما يعرض لماهية الملك
من حيث هي بالقياس الى الوجود والعدم المخصوصين وهما الوجود والعدم في الاستقبال
تمت الرسالة لشيخ الاسلام الشهير بمنقاري زاده

زبدة في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم الآية اعلم ان اصحاب الحديث الخ
قال القاضي في سورة الاعراف الحديث رواه عمر رضي الله عنه واعلم ان اصحاب
الحديث رووا عن عمر رضي الله عنه انه سئل عن قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية
قال سئل عنها رسول الله عليه السلام فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال
خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية اخرى فقال خلقت
هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون ثم لما كان ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الآية اذ المذكور
في الحديث استخراج الذرية من صلب آدم دفعة ولو اريد ذلك لوجب ان يقال واذ اخذ
ربك من ظهر آدم ذريته حاولوا التوفيق بينهما فذهب اكثر المفسرين الى ان المقاولة
المذكورة في الآية من قبيل التمثيل وتحملوا في ارجاع الحديث اليها ولهذا ذهب المظهر حيث
قال في شرح المصابيح معنى الآية ان الله تعالى اخرج من اصلاب بني آدم نسلهم واشهدهم على
انفسهم بان نصب لهم من الادلة على ربوبيته ووحدانيته وركب فيهم العقول والبصائر
وجعلها مميزة بين الحق والباطل نزل تمكينهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل
وخلق الاستعداد فيهم وتمكينهم من معرفتها والاقرار بها منزلة الاشهاد والاعتراف
تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر قالت الجنب للوتد
الصعب فرقار فانه من البين الذي لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثمة وانما هو تمثيل
وتصوير للمعنى وظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الآية فانه سبحانه وتعالى لو اراد ان يذكر انه
استخرج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لا على التوليد بعضهم من بعض على مر الزمان
لقال واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني آدم في
الآية آدم واولاده وكأنه صار اسما للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد
بعضهم من بعض على مر الزمان واقتصر في الحديث على ذكر آدم اكتفاء بذكر الاصل عن
ذكر الفرع وقوله ثم في الحديث مسح ظهر آدم يحتمل ان يكون الماسح هو الملك الموكل على تصوير

تصوير الاجنة وتخليقها وجمع موادها واسند اليه تعالى لانه هو الآمر كما اسند التوفي اليه
في قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والمتوفي لها هو الملك لقوله تعالى توفتهم الملائكة و
يحتمل ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون المسح من باب التمثيل وقيل هو من المساحة بمعنى التقدير
كأنه قال قدر ما في ظهره من الذرية انتهى كلام المظهر في ذلك الشرح وبما صرح به المصنف في
ذلك الشرح من قوله بنصب الادلة على ربوبيته ووحدانيته اندفع ما يقال ان اقرار الذراري
بربوبيته لا ينافي الشرك لان المشركين قائلون بربوبيته تعالى ولئن سألتهم من
خلقهم ليقولن الله ثم انهم استدلوا في وجوب حمل الآية على هذا المعنى وصرفها عما يقتضيه
ظاهر الحديث والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن
هذا غافلين فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا الحقيقة الامر وشاهدوه
عين اليقين فلهم يوم القيامة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة ووكلنا الى
آرائنا كان منا من اصاب ومنا من اخطأ وان كان عن استدلال ولكنهم عصموا عنه
من الخطأ فلهم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة وحرمنا هما من بعد
لو امددنا بهما ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا في اليوم الاول فقد تبين ان
الميثاق ما ركب الله فيهم من العقول وآتاهم من البصائر لانها هي الحجة الباقية المانعة
لهم عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين لان الله تعالى جعل الاقرار والتمكن من معرفة ربوبيته
ووحدانيته حجة عليهم في الاشراك كما جعل بعث الرسل حجة عليهم في الايمان بما اخبروا
عنه من الغيوب والحاصل انه لو لم يأول الآية بما ذكر لزم ان لا يكونوا محجوجين يوم القيامة
وقد يجاب باختيار كل من الشقين ودفع محذوره اما الاول فبان يقال اذا قالوا شهدنا
يومئذ فلما زال علم الضرورة ووكلنا الى آرائنا كان كذا ينادي ايها الكذابون متى وكلتم
الى آرائكم الم نرسل رسلا تترى ليوقظكم عن سنة الغفلة واما الثاني فبان يقال ان هذا
مشترك الالزام فانه اذا قيل لهم الم نمكنكم العقول والبصائر فلهم ان يقولوا انا ذاهلون عن اللطف
والتوفيق فاي منفعة لنا في العقل والبصيرة ورد ايضا ما ذكروه في تأويل الحديث
بان آخره اعني المنقول عن ائمة الحديث يباين هذا التأويل وهو قوله ثم اعادهم جميعا
في صلبه فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام
النساء وايضا لا يحتمل هذا التأويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام
انه قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني وادي عرفة فاخرج من صلبه
كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا اي عيانا قال الست بربكم قالوا

بلى شهدنا الاية ولا يخفى ان ذلك التأويل مما لا يحتمله الحديث وما قالوا من ان هذا من الاحاديث
من جملة الاحاد فلا يترك ظاهر الكتاب بمثلها فلم يرض به اصحاب الحديث ولهذا حملوا المعنى في
الاية على حقيقته ويحتمل في التوفيق بينهما ان يقال ليس معنى الحديث ان اخرج الكل من ظهر آدم
ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهر ابنائه الصلبية ومن ظهورهم ابناءهم الصلبية وهكذا الى
ما شاء الله على نحو ما يتوالد الابناء من الآباء الا انه لما اخرج الكل اليه لا بينه لهم حجوا
من ظهره فالمخرج من ظهورهم مخرج من ظهره ولم يتعلق غرض في الحديث بذكر الوسائط لكونه
مسوقا لبيان حال الفريقين اجمالا بخلاف الاية الكريمة فانها لما كانت مسوقة للاحتجاج
على الكفرة وبيان ان اعتذارهم في اسناد الشرك الى اباءهم فاسد اقتضى الحال ان
بين اخراج كل واحد منهم من ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج الابناء الصلبية لآدم من
ظهره فان قيل كيف يلزم الحجة ولا احد يذكر ذلك الميثاق اجيب بان النسيان وعدم
الحفظ لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق به ومن الغرائب ما قيل ههنا
اشكالا وهو انه اذا حمل الاية على المعنى الحقيقي كما ذهب اليه اهل الحديث فان قيل هذا
السؤال والله اعلم بان الذرية عالمون بانه ربهم وعلم الله انهم عالمون ثم اجاب عنه
بان الفائدة اظهار كمال القدرة لمن حضر من الملائكة او اشهاد الملائكة والقول ان اي
فائدة لطلب هذا القائل بعد ما قال فرارا ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين انتهى
العلامة الشيرازي ذكر في التوفيق بينهما كلاما ارتضاه الفحول ونلقوه بالقبول وحاصله
ان جواب النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الاية من قبيل اسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى
يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين سئلوا عن بيان ما ينفقونه واجيبوا
ببيان المصرف وهو بيان ما ينفقونه فكذا ههنا سئل عن بيان الميثاق الحالي فاجيب
ببيان الميثاق المقالي على الطف وجه وبيانه ان الله تعالى نصب مبثاقين مع بني آدم احدهما
يهتدي اليه العقول من نصب الادلة الباعثة على الاعتراف الحالي وثانيهما المقالي الذي
لا يهتدي اليه العقول بل يتوقف على توقيف واقف على احوال العباد من الازل الى الابد كالانبياء
عليهم السلام فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يعلم الامة ويخبرهم ان وراء الميثاق الذي يهتدون اليه بعقولهم
ميثاقا آخر ازليا فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخراج الذرية ليعرف
منه انهم الكفل بهذا النسل الذي يخرج في لا يزال من اصلاب بني آدم هو الذر الذي اخرج في
الازل من صلب آدم واخذ منه الميثاق المقالي الازلي كما اخذ منهم فيما لا يزال التدريجي
الميثاق الحالي اللا يزالي والقول لا بد وان يراد بالازل في كلام العلامة

ابتداء

ابتداء خلق آدم لان الازل لا يرادف القدم والا لزم قدم الذر المخرج من ظهره في الازل بل قدم آدم
ايضا ويلزم التدافع ايضا بين قوله الست بربكم قالوا بلى وبين المأثور المشهور وهو
كان الله ولم يكن معه شيء وقال استاذنا العلامة مولانا حسين الخلخالي اسكنه الله تعالى
في المقام العالي في دفع هذا التدافع الذي يظنون انهم الصور العلمية القديمة التي هي ماهيات
الاشياء وحقائقها ويسمونها بالاعيان الثابتة وليست تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق
بها بحسب هذا الوجود جعل بل هي في ذاتها محتاجة الى الجاعل تلك الصور يكونها فائضة
عنه تعالى بالفيض الاقدس شئونات واعتبارات للذات الاحدية وجوابهم انما
هو بالسنة الاستعداد التي هي الازلية لا بالالسنة التي بعد تحققها في الخارج انتهى ومن ههنا يتضح
وجه آخر للتوفيق بين الاية والحديث هو ان المراد بالذرية المستخرجة من ظهر آدم وبنيه هو
الصور العلمية والاعيان الثابتة وان المراد باستخراجها هو تجلي الذات الاحدية وظهوره
فيها وان نسبة الاخراج الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا وجدت في الاعيان كانت عينهم
وان هذه المقاولة حالية استعدادية ازلية لا قالية لا يزالية حادثة وهذا هو المراد بما نقل
في الحقائق عن السلف من ان حيث قال اوجدهم لديه في كون الازل ثم دعاهم واجابوه سراعا
وعرفهم نفسه حين لم يكونوا في صورة الانسية ثم اخرجهم بمشيئته خلقا واودعهم في
صلب آدم فقال واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم فاخبر انه خاطبهم وهم غير
موجودين الا بوجوده لهم اذ كانوا واجدين للحق في غير وجودهم لانفسهم وكان الحق بالحق
في ذلك موجودا انتهى ثم ان ههنا قصة غريبة وهي ان المعتزلة قدحوا في صحة الحديث
المروي بمقدمات عقلية مبنية على قواعد فلسفية على ما هو دأبهم في امثال هذه المطالب
ولهذا لقبوا بمخانيث الفلاسفة قالوا اولا ان اخذ الميثاق لا يكون الا من العاقل فلو وجب ان
يتذكر الانسان في هذا العالم ذلك الميثاق اذ لا يجوز للعاقل ان لا ينسى مثل هذه الواقعة
العظيمة نسيانا كليا وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية انما هو بخلق الله تعالى فيجوز ان لا يخلق العلم بها
وثانيا بان تلك الذريات المأخوذة من ظهر آدم لا بد ان يكون لكل واحد منها قدر من البنية
حتى يحصل فيها العلم والفهم فمجموع تلك الذريات لا يحويهم عرصة الدنيا فيمتنع حصولها باسرها
في صلب آدم وجوابه انه مبني على كون الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة كما هو مذهب الحكماء
والمعتزلة والبرهان قائم على بطلانه كما تقرر في علم الكلام فيجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد
لا يتجزى الذي لا يتجزى على ان الحق هو ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة وهو جوهر غير متجزى
ولا حال فيه وثالثا ان فائدة اخذ الميثاق هي ان يكون حجة عليهم فلما لم يتذكروه لا يكون حجة

على ان السؤال يحتاج القول بان الذرية لن العلاقة مع ان لهم ان يقولوا الخطاب والتكليف
للانسان لاجل التدبير والتصرف بعد تعلق النفس بالبدن فبعد السؤال ... زاده

وهذكروا وانهم لم يتذكروا والآية ان يقال لو اشار التذكر مطلقا بالاسرار نوع الاحتفاء به ما دام الخطاب سائلا فما معنى التذكر سوى ان الاثنين لسنح بكلام نبين في تذكير الميثاق فباي طريق يكون حجة لانه لهذا السؤال من الجواب وانا اقول في تحقيق المقام ان قوله ثم ان يقولوا بدليل على ان المقصد الزام الحجة ومعلوم ان الزام الحجة مبني على التكليف في اعلى ما بين الله منز على ما هو حقهما يهون عليه العلم بحقيقته لكل فلا تلتفت لما اكثر ما قد قيل او يقال وما ذا بعد الحق الا الضلال شيخ الاسلام الشهير ببخاري زاده

والجواب انهم ذكروا وانهم لم يتذكروا قال الله تعالى وذكرهم بايام الله قال بعضهم اي بايام ميثاقه كيف وهذه الآية ايضا عقب قوله تعالى واذ اخذ ربك الآية تذكير للتذكر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر * صدر الدين زاده

محمد امين الشرواني

ثم اقول لما كان آدم عليه السلام نسخة مشتملة على العالم الانساني اذ في كل فرد من افراد الانسان جزء من آدم عليه السلام بناء على انهم من صلبه بعضهم بالواسطة وبعضهم بلا واسطة فبهذا الاعتبار يجوز ان يخرج من صلب آدم كل ذرية وينتشروا كالذر ويخلق لكل ذر قدر من العقل والفهم فيحصل تمكن من معرفة الرب لكن لا بمرتبة الصلاحية للتكليف او بمرتبة الصلاحية لذلك لا بوجود المتبنى عليه الزام الحجة بناء على عدم ظهور كون عالم الذر عالم تكليفنا المبني اليه الزام الحجة لكون ذلك انموذجا لعالمنا هذا عالم تكليفنا او لا يخلو ولا يحصل لكل ذر تخرج ذلك لكن لما كان كل ذر تخرج من صلب آدم وكان له عليه السلام تمكين وتمكن من معرفة الرب فباخراج كل ذر من صلبه واعلام انه بصير في المستقبل انسانا كآدم صورة وابرز لكل ذر تمكين وتمكن من معرفة الرب ليكون انموذجا لعالمنا هذا عالم تكليفنا او فهم انه ثم يكون كل واحد ويتمكن كل واحد في المستقبل كما تمكن آدم فتمكن لكن بعضهم يعمل بالتمكين والتمكن فيعمل اهل الجنة يعملون وبعضهم يهملها فيعمل اهل النار يعملون ويجوز ان يكون ورود الاخراج والنشر والتكليم والاعادة جميعا بطريق التمثيل والتصوير على ان يكون المقصود بيان انه يخرج في المستقبل من آدم عليه السلام شعب ينتشرون في الارض ويتمكنون من معرفة الرب وان تلك الشعب بقوة التمكين والتمكن محفوظة في اصلها الذي هو آدم من الاوقات ظهورها في عالمنا هذا عالم تكليفنا اذا تقرر هذا ما ذكرنا فينبغي ان يكون محمل الحديث الشريف احد الامور المذكورة بناء على عدم ظهور كون ذلك العالم عالم تكليفنا المبني اليه الزام الحجة ومحمل الآية الكريمة بيان وجود التمكين والتمكن على ما ترى ان في افراد الانسان لحصول المقصد الذي هو الزام الحجة المبني على التكليف مع يكون ورود الحديث الشريف عند السؤال عن الآية الكريمة لبيان ان في ذلك العالم المعهود انموذجا وعنوانا ضمنيا معربا بالعلم من ذلك الانموذج والمعرب ان ليس المراد من الاشهاد والاعتراف في الآية الكريمة حقيقتهما بل التمكين والتمكن في عالمنا هذا عالم تكليفنا لمصلحة الزام الحجة ووصل العلم من تلك الملاحظة بكون المراد ذلك انه من لاحظ ذلك العالم فحمل الحديث المخبر عنه على احد الامور المذكورة بناء على عدم ظهور كون ذلك العالم عالم تكليفنا المبني اليه الزام الحجة والكمال انه عالم بان الزام الحجة المقصود من الآية الكريمة مبني على التكليف علم ان المراد بالاشهاد والاعتراف فيها التمكين والتمكن الذاتي بتيسر فيه لكل ذوي عقل من الانسان لا حقيقة الاشهاد والاعتراف فليتأمل في هذا المقام والله ولي التوفيق والانعام
شيخ الاسلام الشهير ببخاري زاده

٧٥

ولعذاب الآخرة وهو يحشر على العمى فيل عذاب النار اي والنار بعد ذلك اشد وابقى من ضنك العيش او منه ومن العمى ولعله اذا دخل النار زال عماه ليرى حاله ومحله بيضاوي

ولعله اتى انا لم يجزم لعدم الدليل وانه يكفي في عدم بقاء الكل عدم بقاء الجزء منه فالكل ينتفي بانتفاء جزئه سعدي چلبي

اقول قول البيضاوي ولعله اذا دخل النار زال عماه ليرى حاله ومحله ناظر الى الوصف الثاني وتدارك له بما يرد على ظاهره من ان الرابطة باق في الآخرة فكيف يكون عذاب النار ابقى وادوم منه وانه كان بالنظر الى شطره الاخير لكن المفضل عليه لما كان كليهما في الوصف الثاني وليس به وجه كما في الوصف الاول احتيج الى ذلك ثالثا ولكن يستقيم امر التفضيل فيكون المعنى ح ولعذاب الآخرة اشد وابقى من ضنك العيش ومن العمى اذ ليس لهما بقاء لان ضنك العيش الدنيوي قد مضى وفات وعمى الآخرة ايضا زال لكن لا لتخفيف واشكال بل ليرى محله وحاله فيكون عذاب الآخرة ابقى وادوم منهما اذ ليس له زوال ولا انصرام بل هو منقضي على صفة الدوام لكن لما لم يكن عند جزم بهذا الثاني ولم يكن به دليل مع ان اصل امر التفضيل يتم باعتبار عدم البقاء في احدهما اعني ضنك العيش فقط اذ المفضل عليه امر مركب من مجموع الامرين فعدم بقائهما عدم بقاء الكل مقتض ان الكل ينتفي بانتفاء جزئه فيستقيم امر التفضيل بلا افتقار الى ذلك الثاني وينال الى بكلمة الترجي المنبئة عن عدم الجزم وبهذا التفصيل ظهر مراد المحشي بقوله انا لم يجزم من كتاب السلطان كاتب عمر

قوله ثم وحال بينهما الموج بين نوح وابنه او بين ابنه والجبل قاصر قوله بين نوح وابنه اي فلم يتيسر له التدارك في الخلاص من الغرق بركوب السفينة قوله او بينه وبين الجبل فلم يتيسر له الصعود للارض حتى ينجو على زعمه ان الى الان لا يصل اليه وليس في نوع صيرورته من المغرقين على الحيلولة على هذا الوجه ايهام انه لولاه لوصل ونجى في بيانه قوله لا عاصم اليوم لان المعنى صار منهم في الحال لا بعد مهلة سنان افندي قال الطول

ابو السعود بين نوح وابنه لا بين ابنه وبين الجبل لقوله ثم فكان من المغرقين اذ هو انما يتفرع على حيلولة الموج بينه وبين ابنه لا بينه وبين الجبل لانه بمعزل عن كونه عاصما وان لم يحل بينه وبين الجبل لانه الملتجى اليه انتهى كلامه نقول الظاهر كونه متفرعا على حيلولة الموج بينه وبين الجبل الا ان مجرد الحيلولة الموج بينه وبين ابنه لا يستوجب هلاكه لجواز ان يبقى في موضع من البر بين الموج والجبل ولا يصيبه الموج واما حيلولته بينه وبين الجبل فهو ادخل في الاغراق كما لا يخفى على من له مسكة وهو انه يستوجب قوله اذ هو متفرع على حيلولة الموج بينه وبين ابنه يدل دلالة ظاهرة على ان الحيلولة المذكورة تستوجب هلاكه وهذا ابناء في ما سيذكر في تفسير قوله ثم فلان انه ليس ما ليس لكنه علم ان مجرد حيلولة الموج بينه وبين ابنه لا يستوجب هلاكه فضلا عن العلم به حسين الكفوي قوله او بينه وبين الجبل رد عليه ابو السعود بقوله لا بين ابنه والجبل به وفيه انه لا يلزم منه كون الجبل عاصما في نفسه انهم لم يصل الى هذا الامنية الظاهرة ايضا فيكون مبالغة في الاغراق والله

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه
فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد قال القاضي ولقد ارسلنا موسى
باياتنا بالتورية او المعجزات وسلطان مبين هو المعجزات القاهرة منها والعصا
قال ابو حيان في هذه وهذا ليس بسديد لانه قال الى فرعون وملائه والتورية انما نزلت
بعد هلاك فرعون وملائه انتهى وقال مولانا سعدي جلبي قوله بالتورية فيه نظر
فان التورية انزلت بعد هلاك فرعون وملائه كما صرح به في المؤمنين فكيف يستقيم
لقد ارسلنا موسى بالتورية الى فرعون وملائه بل المراد منها الآيات التسع العصا
واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ونقص الاموال والانفس والثمرات
ومنهم من ابدل النقص من الثمرات والانفس باظلال الغمام وفلق البحر انتهى
وقال مولانا سنان جلبي قوله بالتورية في النهر هذا ليس بسديد لانه قال الى فرعون
وملائه والتورية انما نزلت بعد هلاك فرعون وملائه بل المراد الآيات التسع
وهي العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والنقص من الاموال
والانفس والثمرات وقال شيخ الاسلام مفتي الزمان نفعنا الله برحمته بعد قوله
تعالى وسلطان مبين وجعله عبارة عن التورية او ادراجها في جملة الآيات يرده
قوله تعالى الى فرعون وملائه فان نزولها انما كان بعد مهلك فرعون وقومه قاطبة ليعمل بها
بنو اسرائيل فيما يأتون وما يذرون واما فرعون وقومه فانما كانوا مامورين بعبادة
رب العالمين ثم اطال فيه فتلخص من ذلك كله تغليط القاضي في ذكر التورية
وعندي فيه نظر فان ارساله عليه السلام كان الى بني اسرائيل ايضا مع ارساله
الى فرعون فلا بد ان يكون لفظ الملأ شاملا لهم لان المراد بهم الاشراف او الجماعات
الذين ملؤا العين والا لم يكن دليل على الارسال اليهم مع الارسال الى فرعون وهو
مرسل اليهما معا كما دل عليه قوله تعالى فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من
فرعون وملائهم ان يفتنهم قال مفتي الزمان اسكنه الله الجنان الا ذرية الا اولاد
من بني اسرائيل حيث دعا الآباء فلم يجيبوه خوفا من فرعون واجابه طائفة من
شبانهم وقيل الضمير لفرعون والذرية طائفة من شبانهم آمنوا به عليه السلام

على خوف

على خوف اي كائنين على خوف من فرعون وملائهم الضمير لفرعون والجمع لما هو المعتاد
من ضمائر العظماء او لان المراد به آله كما يقال ربيعة ومضر او للذرية او للقوم اي
على خوف من فرعون ومن اشراف بني اسرائيل حيث كانوا يمنعون اعقابهم
خوفا من فرعون عليهم وعلى انفسهم ان يفتنهم ان يعذبهم انتهى فدلت هذه على انه ارسل
الى بني اسرائيل ايضا وكما دل عليه قوله تعالى في سورة الاعراف حكاية عن بني
اسرائيل قالوا اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك
عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وبالجملة فانكار انه ارسل اليهم
مع فرعون وقومه مما لا ينبغي ولا بعد في ادخالهم في الملأ وجعله شاملا لهم فان فيهم اشرافا
كانوا يمنعون ذريتهم عن الايمان بموسى كما سبق واذا تقرر هذا فالمناسب عند بيان
حال موسى عليه السلام في عموم رسالته الى من كان تحت حكم فرعون وفي قبضته من بني
اسرائيل وغيرهم ان يبين ما ارسل به فنبه القاضي بالتورية وبالمعجزات ولا يلزم
ان يكون التورية ارسل بها الى فرعون بل يكفي انها ارسل بها لبعض ملائه وهم بنو اسرائيل
لا الى كل الملأ كما في قوله تعالى في سورة يونس ربنا انك آتيت فرعون وملائه زينة واموالا
في الحيوة الدنيا خاص لقومه فليكن هذا مثله والقرآن يفسر بعضه بعضا الا ان القول
ليس هذا بلازم بل يعطي كل مقام ما يليق به ففي مقام التخصيص على عموم الرسالة
ينبغي التعميم وعند مقام ما يخص بعضا منهم ينبغي التخصيص الا ترى انهم الحكام
من العلم لعلكم تزيد من قولك جاءني الرجال حقيقة بالاتفاق ولي ان اصل ان المراد من
الملأ ما يعم بني اسرائيل وقومه من غيرهم فان الكل كانوا تحت حكمه وايالته
ورسالة موسى ومن اليهم اجمعين على حد واحد فتخصيص الملأ بالبعض قصور
وهذا كله ليظهر تفسير الآيات بالتورية لانها وان نزلت بعد هلاك فرعون
فقد نزلت لهداية بني اسرائيل فيكون التورية والسلطان المبين لما
ارسل به موسى عليه السلام الى فرعون وملائه الشامل لبني اسرائيل
فيكون ذلك بالنظر الى المجموع لا الى كل واحد والله اعلم تمت الرسالة

علقه الفقير اسمعيل بن النابلسي

م

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان العلماء قدروا المحذوف في بسم الله مؤخرا اي بسم الله افعل كذا ليفيد
مع الاختصاص الاهتمام واورد عليه اقرأ باسم ربك واجيب بان الاهم فيها القراءة
لانها اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم باعتبار هذا العارض وان كان ذكر الله
اهم في نفسه هذا جواب الكشاف وقال صاحب المفتاح في الجواب الوجه
عندي ان يحمل اقرأ على افعل القراءة واوجدها كما تجوزوا ان يكون باسم ربك مفعول اقرأ
الذي بعده يقول الفقير المعترف بالتقصير يعني ان يكون باسم ربك استينافا وجوابا
عن استفهام مقدر ناش من قوله اقرأ الاول كانه عم قال بم اقرأ يا رب واما عند
المصنف فيحمل باسم ربك اقرأ لا بالاستعانة بغير من المعلم والقلم فلا يكون الباء في باسم
ربك زائدة كما قال مولانا سعد الدين في حاشية الكشاف فلا يرد عليه ما اورده السيد
الشريف في شرح المفتاح بان المخاطب هو النبي عليه السلام كما هو الظاهر ولا يتصور منه
تجويز القراءة بغير اسمه ثم حتى تقصد بالتقديم احد وجوه الفضلاء قوله لا يتصور ح مم
نعم لا يتصور منه تجويز القراءة باسم غيره لانه اشراك بخلاف تجويز القراءة بغير
اسمه فانه تجويز المباح في بعض الصور كالاستعانة بالعلم والمعلم ويؤيد هذا الوجه
قوله ثم وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم قال في الكشاف في تفسير
البسملة والله اصله الاله ونظيره الناس اصله الاناس فحذفت الهمزة
وعوض عنها حرف التعريف وقال مولانا سعد الدين رح في حاشيته للكشاف
في التعويض ان الله خاصة ثم قال ولكون التعويض خاصة قيل المراد ونظيره في حذف
الهمزة دون التعويض بدليل انه اخر ذكر التعويض عن التمثيل قلنا ولكن اذا ذكر
حذف الهمزة يقول الفقير حذف الهمزة في ناس التمثيل يكون في ظاهر فلم يوجد في
التمثيل الا انه ذكر بطريق التصريح توطئة لذكر التعويض فالحق ما قيل ولا
يرد عليه ما اورده بقوله قلنا قال صاحب الكشاف والاله من اسماء الاجناس
كالرجل والفرس يقول الفقير اي لفظ الاله اسم جنس كلفظ رجل وفرس وهو المحكوم
عليه بقوله اسم يقع على كل معبود وبقوله ثم غلب ويؤيد ما قلت من ان الكلام
في لفظ الاله لا في المجموع المعرف قوله فيما بعده بيان اسميته لانقول سيد الاله

ونقول الاله واحد فقول السيد الشريف قدس ثم غلب اراد كما هو معروف خلاف المتبادر
من العبارة ثم قوله فالاله قبل حذف الهمزة ولعل علم لتلك الذات المعينة وان
الاله يتبادر منه الفرد المعين وما اورد من قول الفاضل اليمني مؤيدا لما قاله فدعوى
بلا دليل بل ما انه يكفي الخصم ومنعه مستندا لما ان الاله منكر لا شك في كونه اسم جنس
علي على المفهوم الكلي وهو المعبود بحق يدل عليه قولنا لا اله الا الله وكلام
جنس لا مانع فيه من دخول لام التعريف يحمل عليه واستعماله في معناه ويتبادر
الفرد المعين منه بناء على الحصر له في ذلك الفرد لا يدل على علميته بدليل ان
المتبادر من النكرة ايضا ذلك المعين ثم معنى قول المص اسم يقع على كل ذات
معبودة بمفهوم المعبود وقوله بحق وباطل بيان لاطلاقه فات قال ثم
غلب على المعبود بحق بتعريف المعبود وتنكير الحق علم ان المقصود منها المعبود
الذي يجب ذكره وهو المعنون بالمفهوم الكلي لكنه المقيد باحد القيدين المذكورين
بعينه وهو قوله بحق بالتنكير ثم لما قال واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق
بتعريف الحق ايضا وغير الاسلوب الاول بتمامه اشار به الى ان المقصود ليس المفهوم الكلي
المذكور فالاله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود
بالحق وهذا معنى قول مولانا سعد الدين واشار الى كون علميته للاحد العلمية
وعلمية الاله لا للاحد بقوله المعبود بالحق والمعبود بحق تعريف الحق وتنكيره
اي بمعونة المقام والاسلوب لا بمجرد تعريفه وتنكيره حتى يرد عليه ما اورده
السيد الشريف بقوله واما اشتهار ده بتعريف الحق وتنكيره فلا يجدي نفعا
قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واجل مسمى عنده الاية فان قلت
الكلام السائر ان يقال عندي ثوب جيد ولي عبد كيس وما اشبه ذلك فما اوجب
التقديم قال مولانا سعد الدين اي المرجح ثم قال وبهذا يندفع ما يقال انه يكفي في
ايثار التقديم الترجيح فلا حاجة الى اعتبار الوجوب والايجاب كما في عبارة الكشاف
ولا يحتاج الى [illegible] ولعله بان المرجح في حكم البلاغة موجب ثم كلامه فان قيل لم تجوز
عن المرجح بالموجب فان اجاب بان المرجح في علم البلاغة موجب فاحتاج الى
الخ وقيل المذكور فكان الجوابان واحدا وان اجاب بانه عبر عنه بمجرد علاقة

العموم والخصوص بلا قرينة زائدة يكون الجواب بالتأويل المذكور اقوى منه
فلا فائدة فيه لرد الاقوى وقبول الضعيف القاضي رح في تفسير قوله
وما يأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين من الاولى مزيدة للاستغراق
والثانية للتبعيض قال مولانا سعد الدين في حاشية الكشاف لان الآية الواحدة
وان استغرقت في حكم النفي فهي بعض من جميع الآيات وحملها على التبيين
كما زعم ابن الحاجب انما يستقيم لو كانت النكرة في النفي بمعنى جميع الافراد وما قال
انها لو كانت تبعيضية لما كانت الاولى الاستغراقية لم يصح قوله وما يأتيهم
بعض من الآيات اي بعض كان يقول الفقير ان زعم ابن الحاجب وجوب حملها
على التبيين ونفى جواز حملها على التبعيض كما يدل عليه قوله لو كانت تبعيضية
لما كانت الاولى استغراقية يرد عليه ما اورد الشارح الفاضل من المنع المستند بهذا السند
وان عمم استقامة حملها على التبيين ايضا واراد الشارح نفي الاستقامة كما يشعر
ظ قوله انما يستقيم انه فيكون معنى قول ابن الحاجب لو كانت تبعيضية لما كانت
الاولى استغراقية ان لما كان المعنى المقصود من الاستغراق حاصلا فيكون
دليلا على اولوية حملها على التبيين لا دليلا على وجوب حملها عليه بان
يقال لما كان قوله وما يأتيهم من آية بمعنى افراد الآية دالا على معنى الاستغراق صار
مغنيا عن ان يقال وما يأتيهم من آيات بمعنى جميع الآيات وهذا المعنى هو
المعنى اللائق ارادته من الاستغراق فلو اريد بها المعنى اللازم لا بد ان يحمل على
التبيين وان كان حملها على التبعيض ايضا ممكنا كما هو الحق ما زعم ابن الحاجب
ويؤيد قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم فان قلت كيف قال الا امم امثالكم مع افراد الدابة
والطائر قلت لما كان قوله ما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق ومغنيا
عن ان يقال وما من دواب ولا طير حمل قوله الا امم على المعنى قال صاحب
المفتاح واستغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع وتبيين ذلك بان ليس يصدق
لا رجل في الدار في نفي الجنس اذا كان فيها رجل او رجلان ويصدق لا رجال
في الدار ومنه يعرف لطف ما نحكيه من قول زكريا عليه السلام رب اني وهن

العظم مني دون وهنت العظام حيث لو صرح بخصوص اللفظ لا احتمل
في معناه يقول الفقير يجوز ان يكون مراد صاحب المفتاح ان وهن العظم في قوة
لم يبق فوق العظم ووهن العظام في قوة لم يبق فوق العظام فيكون من قبيل
لا رجل في الدار ولا رجال في الدار فلا يرد عليه الاعتراض بانه مخالف لقول جمهور
ائمة التفسير واللغة لانهم قالوا ما قالوا في صورة الاثبات لا في النفي وصاحب
المفتاح معهم في هذا القول بدليل قوله في المفتاح ونراهم في قوله تعالى وارسلناك
للناس رسولا يحملون اللام على الاستغراق ويقولون المعنى لجميع الناس رسولا
وهم العرب والعجم لا العرب وحدهم دون ان يحملوا على تعريف العهد لئلا يلزم
اختصاصه ببعض الالسن قال المولى من كرم العلماء الكرام ان يعلموا قول الله
الملك العلام واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
وان لا يكونوا ممن نبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا من حطام الدنيا
واعراضها فقال الله تعالى فبئس ما يشترون وان يجتنبوا من قوله تعالى ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون الآية ومن قول رسول الله عليه السلام من كتم علما
من اهله الجم بلجام من نار لا يقال ان المفهوم المعروف من الآيات المذكورة والمحل
انها نزلت لكتم اليهود وصف محمد عليه السلام والعلماء لم يكتموا ذلك لانا نقول
الحكم عام وان كان المورد خاصا اعلم ان اليهود ارادوا بكتمهم ذلك اخفاء
نور الدين وعدم ظهوره ابدا ليبقى الخلق بلا دين وكتم العلماء ما عندهم
من العلم الكامل واخفاؤهم لبطلان الوقف الباطل وملاعنة ستبوحهم في المدارس
كملاعنة الطفل العاطل سبب لقبض العلم والدين بعد كماله وتمامه لقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فيجب عليهم
ان يتوبوا عنه خوفا من لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين تمت الرسالة
م

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا قاضي الحاجات ونشكرك يا رافع الدرجات ونصلي على حبيبك ونبيك
سيد الانبياء والمرسلين محمد الذي ما ارسلناه الا رحمة للعالمين وعلى آله واصحابه
الطيبين الطاهرين وسلّم عليه وعليهم اجمعين اما بعد فيقول العبد المفتقر
الى رحمة الباري محمد امين بن خواجه عارف البخاري اصلح الله حاله وختم بالخير مآله
لما كان اظهار نعمة المنعم على المنعم عليه واجبا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث ولا شك
في ان العلم اجل النعماء اذ به فضل اهل الارض على اهل السماء وبه امتياز الانسان عن
جميع الاشياء وبه النجاة عن الجهل الذي هو اشد البلاء فللامتثال بالامر المذكور وللاشعار
بالنعم على المنعم المشكور كتبت هذه السطور لما كنت في الغربة مبتلى بانواع الكربة
وما كان لي شيء سواها وسيلة القربة وان كان اهداء هذه بالنسبة الى من فاق علمه
على الزمان كاهداء نصف رجل الجراد لسليمان او كقطرة الى عمان بل كسراب
بجنب ماء الفرات … ارسل النمل من خلوص وداد لسليمان نصف رجل جراد
قائلا ذاك منتهى جهدي والهدايا بقدر من يهدي فالملتمس من ارباب الجود
والكرم ان ينظروا الى هذه البضاعة القليلة بعين العناية الجليلة ويحملوها على ما يوصل
الى المقاصد وان وجدوا فيها ما يدل على المفاسد فاشرع في بيان ما هو المقصود
مستعينا بالمفيض للجود والجود ومتوكلا على رحمته الشاملة لكل موجود اللهم يسّر
على نهج الاستقامة واعذني عما يوجب الندامة والغرامة قال القاضي البيضاوي
رح في مفتتح كتابه في بيان كون البسملة جزءا من السور او غير جزء منها ولم ينص
ابو حنيفة رح بشيء فظن انها ليست بجزء عنده فيل عليه عدم التنصيص لا يستلزم
الظن فكيف يتفرع قوله فظن على قوله ولم ينص واجيب عنه باجوبة بعضها مبني
على التقدير في النظم والترتيب وبعضها مستفاد من التحليل للعبارة بحسب التركيب
فمن الاول ما نقل عن بعض الافاضل من ان تقدير العبارة ولم ينص ابو حنيفة رح مع كونه
من الكوفة ثم قال اقول ليت شعري كيف يدفع السؤال على هذا التقدير بل الظاهر
في هذا التقدير ان يفيد كونها جزءا عند ابي حنيفة رح لما صح من انها جزء عند قراء الكوفة فاذا
كان ابو حنيفة رح من الكوفة وتكون البسملة جزءا عندهم ولم ينص هو بشيء فالظاهر

فالظاهر انه موافق لهم دون المخالفة والبعض منه ما استفدت عن بعض المحققين وهو ان
تقدير العبارة ولم ينص ابو حنيفة رح حين استفسر اقول وفيه انه كان قبل هذا التقدير
فان قلت عدم التنصيص يوجب السكوت والسكوت يدل على الرضا فيدل
على عدم الجزئية اقول على تقدير تسليم استلزام عدم التنصيص السكوت وتقدير تسليم
كون المستفسر عن عدم الجزئية دون الجزئية ان دلالة السكوت على الرضا ليست
كلية بل هي محصورة في مواد عديدة كما بيّن في موضعه ففيه ما فيه والبعض منه ما قال
الفاضل المحشي … من انه لم ينص ابو حنيفة رح مع كونه مسرا في الصلوات كلها
دائما اقول هذا الوجه وان كان احسن الوجوه المذكورة في دفع هذا السؤال الا انه
على هذا التقدير لا يبقى لشبهة الجزئية مجال بل يكون عدم الجزئية مجزوما به فيحتاج الى بيان
نكتة التعبير عن الجزم بالظن ويمكن ان يقال النكتة فيه رعاية مذهب هو عليه وهو
مذهب الشافعي رح من جزئية البسملة اشعارا بان عدم الجزئية وان كان مجزوما
به عند الحنفية لكن لا يخلو عن ضعف ومن الثاني ما قاله قدوة المتبحرين مولانا
عصام الملة والدين الهروي رح تع وهو قوله من اورد هذا الاعتراض فقد غفل
عن قواعد الصرف والنحو اما الاول فلانه توهم ان قوله فظن فعل ماض مبني للمفعول
واما الثاني فلان قوله فظن مصدر وخبر وجب تقديمه على المبتدأ لكونه جارا
… على طريقة قولهم عندي انك قائم فمحصل الكلام على هذا التقدير ولم
ينص ابو حنيفة رح لشيء من الجزئية وعدمها فما يعتقد من انها ليست بجزء عنده
ظن الخ وقال الشارح بطريق الاقتباس وان بعض الظن اثم اقول لا يخفى ان هذا الجواب
على مذهب الشافعي رح فلا يزيد اعتقاد بالقاصر لان في هذا المذهب تشنيعه
بالتشنيع على المعترض الفاضل الكامل الذي هو من كبار العلماء الحنفية ليس
الا لكمال تعصبه لمن سمع باعتراض الفاضل الذي على مذهب الحنفي على القاصر
الذي هو ليس على مذهب الشافعي فقد اخذ السكين كالسكران ودعا التمكين في ظل
في الميدان وبادر الى المنازعة والجدال غير ملتفت الى ان كلامه لا يدفع الاشكال
وكيف يدفع مع ان السؤال عدم تفرع الظن على عدم التنصيص سواء كان الظن
فعلا ماضيا مبنيا للمفعول او مصدرا وخبرا مقدما على المبتدأ فاخرجه والمقرر

لم يلتزم شيئاً منها فمن حكم بانه قد غفل عن قواعد الصرف والنحو وان المعترض هو ابو القاسم السمرقندي الذي هو من مشاهير علماء البيان وله مصنفات مقبولة الطوائف مثل حاشية المطول في مقابلة حاشية السيد الشريف قدس سره فتشنيعه بما شنع عليه من الغفلة عن قواعد الصرف والنحو ليس الا من سوء ظنه وكمال تعصبه بل لجوداعلامه بكونه عالماً بقواعد الصرف والنحو والامر في نحو ذلك سهل من ان يلتفت اليه الفضلاء واهون من ان يشتغله العقلاء ولا يخفى انه ما يمكن ان يقال في هذا المقام ان يقال ان الظن غير مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو الطرف الراجح حتى يحتاج الى بيان المرجح ويتكلف بتكلفات بعيدة غير مستقيمة اكثرها للمنصف يعني لما لم ينص ابو حنيفة رح بشيء من الجزئية وعدمها كما نص الشافعي رح على الجزئية وان صدر عن ابي حنيفة رح افعال تشير الى عدم الجزئية لكن لا يعتد به ولا يجزم بسبب ذلك بعدم الجزئية ففيه تضعيف متعلق الحنفي رح في هذه المسئلة وتقوية مذهب الشافعي رح كما هو داب تابع كل مذهب ويكم ان يناقش في قوله لم ينص بان الامام وان لم ينص بعدم الجزئية بل نص بها باعتبار الاخفاء بها في صلوة يجهر بعد التصحيح بعدم جواز اخفاء بعض السورة وجهر بعضها في الصلوة لا يقال ان ذا ليس من التنصيص لانه ليس بقول صريح لانا نقول النص اعم من القول والفعل الا يرى ان كون مسح ربع الراس فرضاً ثبت بحديث رواه مغيرة رض وليس فيه قول صريح من النبي عم بل مجرد فعله عم فان قيل فعل النبي عليه السلام مما يصح ان يستدل به واما فعل المجتهد فليس كذلك اقول النص ههنا ليس بالفعل فقط بل به بالفعل مع القول باعتبار التصحيح بعدم جواز اخفاء بعض السورة وجهر بعضها في الصلوة هذا ما خطر على الخاطر الفاتر في يوم واحد بل في نصفه فلو وجد فيه ما لا يستقيم فلا يبعد لان الانسان لا يخلو عن نقصان ما والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين

تمت الرسالة بعون الله تعالى ولطفه ومنته

م

جملة البسملة ان قدر ابتدائي بسم الله كما عليه البصريون فاسمية او ابدأ بسم الله ففعلية وهو قول الكوفيين وهو المشهور في التفاسير والاعاريب ولم يذكر الزمخشري غيره الا انه يقدر الفعل مؤخراً ووفاقاً لما في مطالب الشمسية مبتدأ له فتقدير باسم الله اقرأ لمن يريد ان يقرأ ويؤيده حديث باسمك ربي وضعت جنبي كذا في مغني اللبيب. واما تقدير العامل مؤخراً لكونه معمولاً مقدماً فيفيد الاختصاص ويكون على وفق الوجود الخ فان اسمه تعالى مقدم على القراءة ومناسباً لانه اي يريد على انه له متعلقاً فليس بمذكور ههنا فيكون محذوفاً والمعتبر هو ما تتلوه من القراءة فان قيل ينبغي ان يقدر بسم الله ابتدئ لان الابتداء المعهود اولى بالتقدير ويجاب بانه اوتر ذلك لما فيه من الدلالة على تلبس الفعل كله باسم الله تعالى بخلاف تقدير ابتدئ والنحويون انما يقدرون متعلق الظرف المستقر عاماً اذا لم توجد قرينة الخصوص للتفتازاني

تبارك الذي جعل في السماء بروجاً هي منازل الكواكب السبعة السيارة لكل كوكب بيتان يقوى حاله فيهما وللشمس بيت وللقمر بيت فالحمل والعقرب بيتا المريخ والثور والميزان بيتا الزهرة والجوزاء والسنبلة بيتا عطارد والسرطان بيت القمر والاسد بيت الشمس والقوس والحوت بيتا المشتري والجدي والدلو بيتا زحل وهذه البروج مقسومة على الطبائع الاربع فيصيب كل واحد منها ثلاثة بروج فالحمل والاسد والقوس مثلثة نارية والثور والسنبلة والجدي مثلثة ارضية والجوزاء والميزان مثلثة هوائية والسرطان والعقرب والحوت مثلثة مائية سميت بالبروج التي هي القصور العالية لانها لهذه الكواكب كالمنازل لسكانها واشتقاق البرج من التبرج لظهوره وعنه قال الحسن وقتادة وهي البروج هي النجوم الكبار لظهورها وجعل فيها في السماء سراجاً يعني الشمس لتوقدها سرجة حرة وعلى ركبها وقمراً منيراً مضيئاً بالليل مدارك في الفرقان

تعالى وقدره منازل قال التفتازاني في شرح الكشاف الظاهر ان المراد بالمنازل البروج لا المنازل اذ بها يعرف عدد السنين والحساب بقرانه مع الشمس وظهوره بعدها وذلك لان المعتبر في الشرع السنة القمرية والشهر القمري انتهى وانا اقول بل الظاهر ان يحمل المنازل على معناه المعروف عند العرب وهي المنازل الثمانية والعشرون مثل الشرطين والبطين والثريا والدبران الخ وقوله اذ بها ويقطعها يعرف الخ غير تام لان بالبروج وبقطعها انما يعرف المنجمون واصحاب سير الكواكب والعرب لا يعرف شيئاً من البروج ولا نزول الشمس والقمر فيها قال رسول الله صلعم انا امة امية لا نكتب ولا نحسب ومع ذلك تاريخ العرب وسنينهم وشهورهم قمرية لكن لا باعتبار البروج بل باعتبار رؤية الهلال فان القمر اذا اجتمع مع الشمس ثم تخلف عنها يرى بشكل الهلال فهم يجعلونه اول الشهر الى ان كان النور الشمسي ويجعلون الى الرؤية الثانية شهراً واحداً ويجعلون اثني عشر شهراً سنة واحدة فلا دخل لهم بالبروج اصلاً لانهم يقسمون دورة الفلك ثمانية وعشرين قسماً ويعرفون اوائل الاقسام بكواكب ثابتة الحدها عنده كالثريا والقمر ينزل كل ليلة عند منزل منها تلك المنازل ولظهر لك ما ذكرنا ان حمل المنازل على البروج غير موجه لفظاً ومعنى اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه لا يلزم الخطاب بما لا يعرف العرب والقرآن ليس الا خطاباً بما يعلمون ويعلمون والثاني ان عدد السنين والحساب عند العرب ليس بالبروج كما فصلناه فتأمل فيه انكار اذ في سورة يونس

اعلم انه تعالى جل شانه لما ذكر في اول السورة تعجب المنكرين ايجاده تعالى لما من شانه بين ظهرانيهم بان انذر الخلايق وبشر الكائن للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وبشر ورد دعويهم بانه انما هو سحر مبين التاء حرين قال الكافرون ان هذا لساحر مبين واقام ما هو كالبرهان عليه باثبات المبدا من خلق السموات السبع والارضين والمعاد من انه اليه مرجع الخلايق اجمعين مستغضرا بعض نعمه على عباده المكلفين على وجه بديع مشعر لصحة القول بالمبدا والمعاد اعادة المعدومين لمن نبا له منه التفكر والتدبر في احوال اجرام العلوية والارضين كما قال الامام القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لبقاء العباد وما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل وطريقا للرشاد فلا بد من نهي وامر ثم من عقاب وثواب ليتميز المحسن عن المسيء الفاسد فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على صحة القول بالمبدا والمعاد فقال **هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا** من غير عاطف ابتداء بانه كالتاكيد لما سبق من الدليل والبرهان مصدرا بما يوجب الاختصاص به تعالى العظيم الشان ثم ان جعل من الافعال العامة يجيء بمعاني ثلثة بمعنى صار وطفق فلا يتعدى كقول الشاعر فقد جعلت قلوص بني سهيل من الاكوار مرتعها قريب وبمعنى اوجد واحدث فيتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وبمعنى صير ويتعدى الى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والمفعولان ليس الا ما يصح الحمل بينهما كمفعولي سائر الافعال المتعدية الى مفعولين سوى اعطيت على ما تقرر نجعله

والشمس والقمر هما النيران المشهوران وتعريفهما على اصطلاح الحكماء ان الشمس جرم كري مصمت مستضيء بالذات مركوز في جرم الفلك الخارج المركز من الفلك الرابع معرق فيه بحيث يماس ويماس قطراها ثخن الفلك الخارج المركز والقمر جرم كري مصمت كثيف صقيل يقبل النور من غيره مركوز في جرم تدوير الفلك الاول مغرق بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما والضياء اما جمع ضوء كحياض وسياط جمع حوض وسوط واما مصدر ضاء الضوء مثل قام يقوم قياما وصام يصوم صياما قلبوا حرف واوي مهموز اللام وعلى التقديرين فقلبت واو يا لانكسار ما قبلها واما من قرا ضئاء بهمزتين بينهما الف في كل القران كابن كثير فمحمول على القلب بتقديم لام الفعل على العين فيقع حرف العلة طرفا فتنقلب همزة كما في كساء على ما بين في موضعه والضياء اقوى من النور فالنور اعم منه تحقيقا حيث يمكن زوال الضوء مع بقاء النور على ما قالوا في وجه العدول عن الضوء الى النور في قوله تعالى فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم اذ الغرض ازالة النور راسا فلو قال ذهب الله بضوئهم لاحتمل بقاء النور فينافي الغرض ولذا الحق بقوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم انه لا خلاف بين العقلاء في ان ضوء الشمس كيفية قائمة بها انها لذاتها غير مكتسبة من الغير واما نور القمر فقد ذهب جمهور الحكماء كما قال الفاضل النيسابوري الى انه مستفاد من الشمس وان القمر مظلم في ذاته ولذلك يختلف تشكلات النورية على انحاء متفاوتة بحسب اختلاف وضعه من الشمس قربا وبعدا ويكون المستنير منه اكثر من نصفه دائما كما بين في موضعه والفصل المشترك بين المضيء منه والمظلم يسمى دائرة النور ودائرة الظلام ايضا والفصل المشترك بين المرئي وغير المرئي منه يسمى دائرة الرؤية لكن القدر المرئي اصغر من غير المرئي دائما والدائرتان تنطبقان في حالتي الاستقبال المرئي لكن القطعة المضيئة هي التي تلي البصر والقمر في الحالة يسمى بدرا ويتقاطعان فيما عدا هذين الوضعين اما في التربيعين فعلى زوايا قوائم وفي غير التربيعين على زوايا حادة ومنفرجة وعلى التقديرين تنقسم كرة القمر بهما الى اربع قطع اثنتان مضيئتان وهما اللتان تليان الشمس والباقيتان مظلمتان والواقع في دائرة الرؤية احدى الاوليين واحدى الاخريين لكنه يحس الرائي بالمضيئة دون المظلمة والقطع الاربع في التربيعين متساويات تقريبا وفي غيرهما ليست متساوية بل تختلف المتساويات المتقابلتان والقطعة المرئية من المضيء وبين الواقعتين في مخروط البصر في الربعين الاولين والاخرين من الشهر

من اصغرهما لان زاوية تلك القطعة اصغر اللتين تليان الابصار اعني انها حادة وتسمى القطعة المرئية الصغيرة اول ما يبدو للسنين هلالا وفي الربعين الباقيين من الشهر القطعة المضيئة المرئية اعظم المثنى ورتبين الموصوفتين لان زاويتهما اعظم المذكورتين اعني انها منفرجة وعلى هذا الاصل فالجواب المطابق للسؤال المذكور في قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة هو هذا التفصيل المذكور على ما صرح به الفاضل نظام الدين النيسابوري واشار اليه الفاضل البيضاوي ايضا لكنه سبحانه وتعالى عدل عنه الى الجواب بقوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج لكون المكلف لا يهمه معرفة ذلك التفصيل في باب العمل والتكليف واما الذي يهم ويعول عليه فيه هو المواقيت التي يوقت بها الناس مزارعهم ومتاجرهم ومحال ديونهم وصومهم وفطورهم وعدة نسائهم وايام حيضهن ومدة حملهن وغير ذلك ومعالم الحج التي يعرف بها وقته ومما يناسب المقام ان يتبع ان يعلم ان ما يستنير من القمر كل ليلة سبعا اصبع من اصابع صفحة القمر لانها اثنا عشر اصبعا ويتم استنارتها في اربع عشرة ليلة وان ازدياد ساعات المكث فوق الارض كاصابع الاستنارة في مكثه تحت الارض والعدام نوره في النصف الاخر على القياس المذكور على ما في شرح التذكرة ثم انه يحتمل ان يكون تخصيص الضوء بالشمس والنور بالقمر مبنيا على عدم الاستفادة فيكون سبحانه وتعالى منبها بذلك على انه تعالى خلق الشمس مضيئة نيرة بذاتها والقمر نيرا بعرض مقابلة الشمس والاكتساب منها كما هو مختار البيضاوي ويحتمل ان يكون التخصيص بالنظر الى القوة والضعف فانه لما كان الضوء اقوى خصه بالنير الاعظم والنور اعم خصه بالنير الاصغر وعلى كلا التقديرين لا يخفى ان بين المفعولين تباين بحسب الخارج وقد عرفت انه لا بد من صحة الحمل بينهما فلا بد من التاويل وذلك على ما قاله اكثر المفسرين اما تقدير مضاف اي جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور واما الحمل على المبالغة فانهما لما اتصفا بالضياء والنور فكانهما لكمال الاتصاف بهما تجسما منهما فجعلا نفس الضياء والنور كقول الخنساء فانما هي اقبال وادبار وقولهم للعادل رجل عدل ولا يذهب عليك ان ذلك مبني على انهم حملوا جعل على المعنى الثالث المتعدي الى مفعولين اقول لا يبعد ان يحمل على المعنى الثاني المتعدي الى مفعول واحد ويكون الضياء والنور حالين منها ويؤول المصدر باسم الفاعل او المفعول على تقدير كونهما مصدرين اي انشاء واوجد الشمس حال كونها ضيائية للعالم او مضيئة والقمر حال كونه ضيائية للعالم او مضيئا منورا للعالم او منورا والتحقيق ان الفاضل البيضاوي مع اعتباره للاول قال في بيان ان الضوء ما بالذات والنور ما بالعرض وقد نبه سبحانه

بذلك على ان خلق الشمس نيرة في ذاتها كما ذكرناه ولم يتعرض لما ذكرناه فان قيل قد قالوا ان الفرق بين الخلق والجعل الذي بمعنى التعدي الى مفعول واحد ان الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين فهل يصح ارادته هاهنا قلنا نعم لان التضمين كما صرح به الكشاف واشار اليه الفاضل النيسابوري هو انشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله من مكان ومن ذلك قوله تعالى جعل منها زوجها وبالجملة فيه اعتبار شيئين بينهما ارتباط على ما في بعض الحواشي ولا يخفى حصول هذا المعنى فيما نحن فيه ومن هذا ظهر وجه اختياره في جعل وترجيحه على خلق فان معنى التضمين هنا اوضح من معنى التقدير فان قلت اذا كان الثاني مع المعنيين مما لا بد منه ولا يتم فلم اختاروا المعنى الثالث للجعل قلت اما لانه اكثر استعمالا فيه من المعنيين الاخرين او لانه لا يتم على تقدير كونهما حالين اذ لا يصلح جعلهما حالا لما اختاروه فانه يتم على كل تقدير كما لا يخفى ويمكن ان يقال انه المقصود بالافادة من الكلام هو صيرورة الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور لا خلقهما ملابسين بالنور ونحو ذلك وقدره منازل يترتب معرفة عدد السنين والحساب عليه لان ترتب الحكم على المشتق يفيد علية المأخذ فيكون ايجاد الضياء والنور اقوى في العلية وذلك المعنى لا يحصل الا بالحمل على المعنى الثالث فلذا اختاروه فافهم وبالجملة ما ذكروه وان كان احسن واولى الا انه لا وجه للاقتصار عليه اذ لا مشاحة فيما ابديناه وقد تم ما اشار اليه اخرى عليهم فقال **وقدره منازل** معطوف على جعل لاشتراكهما وجمعهما في انها صلة الموصول ومن افعال الله تعالى بلا واسطة ومن ثمة كان العطف بالواو لا بغير والضمير البارز اما راجع الى الشمس والقمر كليهما ومع افراده بتقدير كل واحد على ما اختاره البيضاوي او للاكتفاء بذكر احدهما عن الاخر على قياس قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه كما قيل واما مخصوص بالاخير كما في قوله تعالى في سورة يس والقمر قدرناه منازل والذي يؤيد الاول تقدمهما في الذكر مع صلوح المعنى اذ كما يتنزل القمر كل شهر في المنازل تتنزل الشمس كل سنة فيها فهي منازل لهما جميعا وكذا التعليل الاتي اذ احال السنين على المطلق الشامل للشمسية لكثرة الفائدة حيث يترتب عليه معرفة السنة الشمسية والقمرية كليهما كما ستعرف والذي يدل على الثاني افراد الضمير وتخصيصه بالقمر في سورة يس اذ لا احتمال للغيره هناك والقران يفسر بعضه بعضا وكذا التعليل الاتي اذ خص السنين بالقمرية ومع يكون وجه تخصيصه سرعة سير القمر ومعاينة منازله واناطة احكام الشرع به كما ذكره العلامة البيضاوي وعلى كلا التقديرين قالوا لا بد من التاويل

في الكلام لتوضيح المراد فما اختاره الفاضل البيضاوي ههنا تبعا للكشاف في تقدير المضاف
اما على القمر أي قدرنا سيره منازل أو على منازل أي قدرناه ذا منازل وقال في سورة يس بعد
التوجيه الاول او قدرنا سيره في منازل وعلى هذا ينبغي ان يحمل سيره على انه اسم مكان
ويكون منازل مفعولا ثانيا لقدرنا اذ لو حملناه على انه مصدر ميمي ومنازل منصوب بنزع
الخافض يكون فيما ذكره في سورة يس تكرارا بلا طائل كما لا يخفى الا ان يقال اقتصر على الاول
ههنا اتكالا على المعنيين بقرينة تفسيره هناك ولا يخفى ضعفه اذ الاول حينئذ احق
للذكر والامتنان كما ان اللاحق احق بالاجمال ولا يتوهم كون منازل بدلا من سيره لان الظاهر
ان كليهما مقصود ههنا بخلافه في البدل واما على تقدير تقدير السير فالظرف اما متعلق
بالمصدر او منصوب المحل على انه حال منه أي قدرنا سيره كائنا في منازل واما تقدير وقدرنا
منازل مفعولا ثانيا لا غير ثم انه يحتمل ان تكون الاية من قبيل الحذف والايصال أي قدرنا له منازل
ويؤيده كلام محيي السنة في معالم التنزيل حيث قال أي هيأنا له منازل واعلم ان اهل الارصاد
قسموا دور الفلك اولا اثني عشر قسما وسموها بالبروج الاثني عشر وقد نطق بلفظ الكتاب
العزيز بالبروج في موضعين في سورة الحجر ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين
وفي الفرقان تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وسموا كل
قسم باسم علامة من الكواكب الثوابت وقعت وقت التسمية بازائه وهي الحمل الثور
الجوزاء السرطان الاسد السنبلة الميزان العقرب القوس الجدي الدلو الحوت وقسموه ثانيا بثمانية وعشرين قسما
على عدد ايام دور القمر وسموها منازل القمر وقد جاء اطلاق المنازل له في القرآن في موضعين
النجم والمنزل المسافة التي يقطعها القمر في يوم بليلته تقريبا لحركته الخاصة الا انه يستتر
ليلتين ان كان الشهر ثلاثين وليلة واحدة ان كان تسعة وعشرين وسموا كل قسم
باسم علامة من الكواكب الثوابت وقعت وقت التسمية بحذائه البتة وليس سيره فيها
ثابتا بل قد يسرع ويبطئ كالقمر في محله فربما يكون في يوم في آخر منزل منها ويكون
اليوم الثاني في اول المنزل الثالث من ذلك المنزل فيطوي المنزل الثاني وربما يكون
في يوم في اول منزل وفي الثاني في آخر ذلك المنزل ففي اليومين يكون في منزل واحد
واذا كان سيره كل يوم منزلا بالتقريب كان يقطع في كل يومين وثلث يوم برجا ولما كانت
الشمس تسير كل شهر برجا بالتقريب كانت تقطع كل شهر منزلين وثلث منزل فيكون
مقامها في كل منزل ثلاثة عشر يوما تقريبا وتسير كل سنة جميع المنازل واذا حاذت الشمس
الى جانب المشرق يكون وقت طلوع ذلك المنزل وكلما طلع منزل غاب نظيره الذي

هو الخامس عشر منه ويقال له الرقيب ولتغيبه السقوط اذا عرفت ذلك فلابد
ان يكون المراد بالمنازل الاقسام المذكورة على اصطلاح ارباب الارصاد لا العلامات
الدالة عليها اذ الاول هو المناسب لتقدير سير القمر فيه ثم وجدنا من صرح بذلك من المفسرين
ولما كان التقسيم المذكور امرا اعتباريا ولو في نفس الامر لم تكن الافهام تدرك الا بادراك
العلامات التي عينوها لها فلا علينا ان نذكر اساميها ونبين بعض صورها واماكنها التي وقعت
فيها واوقات طلوعها وغروبها عسى ان يعرفها من اراد الاطلاع عليها من الاذكياء فاقول
اعلم ان اربعة عشر منها شمالية وتسمى شامية ايضا لارتفاعها الى جانب الشمال ناحية
الشام وهي الشرطين كوكبان نيران موقعهما قرن الحمل يقال لهما الناطح والى جنب احدهما
كوكب خفي تعده معهما بعض العرب ويسميها الاشراط البطين ثلاثة كواكب خفية
متقاربة على هيئة الاثفية موقعها بطن الحمل وصغرت لانها بالقياس الى البطن محل اصغر
الثريا ست كواكب خفية موقعها الية الحمل سميت بها لكثرة كواكبها لانها تصغير الثروى
مؤنث ثروان الذي هو كثير المال الدبران نجم واحد نير احمر معه اربعة كواكب ادق منه
على صورة كتابة دال موقعها سنام الثور الهقعة ثلث كواكب مجتمعة موقعها رأس
الجوزاء الهنعة خمس كواكب كانها لام مكتوبة بالبر على احدى رجلي الجوزاء الذراع
كوكبان نيران منفصلان بالمجرة موقعهما ذراع الاسد النثرة كوكبان خفيان بينهما كقطعة
غيم يقال لها مخط الاسد الطرفة كوكبان نيران متقاربان يقال انهما [illegible] الاسد [illegible]
كوكب نير منفرد يقال انه قلب الاسد تنصرف البرد عند نزول الشمس فيه العواء خمس كواكب كانها
لام مكتوبة بالبر كالهنعة يقال انها ورك الاسد وعند العرب انها كلاب تعوي
خلفه السماك الاعزل كوكب نير منفرد يقال انه ساق الاسد هذه هي المنازل
الشامية على الاختلاف في الاخيرين والجمهور على انها منها واما الاربعة عشر الباقية
فهي الجنوبية اليمانية لانحطاطها الى جانب الجنوب واليمن وهي الغفر ثلث
كواكب خفية مشتبهة بقوس العجمي موقعها الميزان وقيل انها على آخر السنبلة الزبانا
كوكبان نيران يقال لهما زبانا العقرب اي قرناها وقيل قلب الميزان الاكليل اربع
كواكب معترضة وقيل ثلث موقعها جبهة العقرب القلب كوكب نير احمر بين
كوكبين يقال انه قلب العقرب الشولة كوكبان نيران متقاربان يقال لها ابرة
العقرب النعائم ثمان كواكب متفرقة اربع منها صادرة والاخرى واردة في
المجرة تشبيها لها بالنهر وكل من الكواكب نعامة وردت بعضها فيها وصدر بعضها عنها

الطرفة
العواء

عيني الاسد الجبهة اربع كواكب [illegible] يقال انها جبهة الاسد [illegible] كوكب [illegible] يقال انها [illegible]

البلدة ثمان كواكب وقيل ست على هيئة قوس اعجمي وقيل فسحة ليس فيها كوكب معروف
سعد الذابح كوكبان صغيران بعد ما بينهما قدر ذراع في راس الجدي وآلى جانب الاعلى
منهما كوكب صغير يقال انه شاة يذبحها سعد كلها على راس الجدي سعد بلع
كوكبان صغيران مفترقان افتراق سعد الذابح على يد اليسرى من صورة الدلو
سعد السعود ثلث كواكب مصطفة اثنان خفيان وواحد نير على ذنب الجدي وكتف
الدلو سعد الاخبية اربع كواكب ثلث منها كهيئة الجباء وواحد في وسطها يقال للثلث
خباء الفرغ المقدم الفرغ المؤخر كلاهما من صورة الفرس الاكبر كل واحد منهما كوكبان نيران
بعد كل عن الاخر قدر رمح والفرغ مجرى الماء من الدلو من بين العرقوتين وهما الخشبتان
المعروضتان على فم الدلو كهيئة الصليب فلذا قيل لهذين المنزلين فرغ الدلو المقدم
والمؤخر الرشا كوكب نير في بطن برج الحوت وكذا يسمى بطن الحوت ايضا واما تسميته
بالرشا فلان الكواكب الصغار التي تصورت بالحوت شبيهة برشا الدلو وان طلوع الشرطين
في حدود الف وثمانية والعشرين سنة رومية قد انتقل الى اليوم التاسع والعشرين
من شهر نيسان وفي كل سبعين سنة يتأخر يوما وستين من سنة الف وثمانية وثلثة و
ثمانين من ذلك التاريخ ويطلع البطين بعد ثلثة عشر يوما وهكذا المنازل الاخر الى الغفر
فانه يطلع بعد سابعة باربعة عشر يوما ثم المنازل بعده تتعاقب ايضا بثلثة عشر الا ان
في السنة الكبيسة يطلع الرشا بعد اربعة عشر يوما ومع طلوع كل منزل غروب نظيره
ومن اراد معرفتها فليبدأ بالثريا حيث يكون القمر قريبا منها لانه اظهر المنازل واعرفها
بين الناس فان الدبران في الجانب الشرقي منه بقدر رمح في بادي الراي والشرطين
في الجانب الغربي بقدر رمحين كذلك والبطين بين الثريا والشرطين فاذا عرفت ان
يظهر بعد ما بين كل منزلين بالتقريب فعليه ان يطلب على ما وصفنا فلا اظنه في
مرتبة من معرفتها وعما يلين بالبيان في هذا المقام بيان التشبيه والاستعارة في هذا الكلام
وهو انه قد شبه النيرات التي للسفر على سبيل الاستعارة بالكناية فيكون
سير المنازل استعارة تخييلية وذكر المنازل ترشيح وتحتمل العكس فيها كما لا يخفى
ثم ذكر بعض منافعها العائد على المكلفين المترتب على الفعلين المذكورين ملتفتا
من الغيبة الى الخطاب بقوله لتعلموا عدد السنين والحساب ترتب الحكم والمصالح
لا ترتب الاغراض وذلك لما قد قيل انه اذا ترتب امر على فعل ترتبا ذاتيا ان كان
مدخل في اقدام الفاعل على الفعل يسمى غرضا وعلة غائية بالقياس اليه وحكمة و

ومن الهجرة سنة الف واثنين وثمانين

ومصلحة بالقياس الى الغير وظاهر ان ترتب معرفة عدد السنين والحساب مما هو عائد على
العباد وبالقياس اليهم ولا يلزم من مدخليته في الاقدام نظرا الى كونه مصلحة لنقصان الفاعل
واستكماله بالغير اذ لا استحالة في ان يكون كامل الذات وبكمال فضله الذاتي وكرمه مع ذلك الامر
يقدم على الفعل وغاية ما يلزم ان يحصل له بسبب كل فعل كمال فعلي يستحق المدح لاجله وقد قالوا
لخلوه عن الكمال الفعلي ليس بنقص واما بالقياس الى الفاعل فلا يحلى له يستلزم النقصان
اذ يكون الاقدام لاجله ولنفعه فتثبت له الحالة المنتظرة وهي نقص كما لا يخفى فلا يتوهم
انه على هذا يكون النزاع بين الفريقين لفظيا والا ظهر ايضا ان مدخلية الفعل
والاحسان ترجح جانب الوجود على العدم فلا يرد انه اذا كان الفعل بالنسبة الى الفاعل
متساوي الوجود والعدم فلا يكون لذلك الامر مدخلية لاقدامه واما قولهم الغرض هو
الباعث للفاعل فالمراد كمال سببيته له فلذا لم يعول عليه بانه يكون علة فاعلية لا علية
الفاعل فلا منافات ولعل هذا وجه حسن استخرجناه من بعض كتب الكلام يليق
ان يحمل جميع الايات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض عليه تنزيها لهما عن
او هام اصحاب الاعتزال وقال الفاضل النيسابوري في تفسير قوله تعالى هو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا انه لا يلزم من استتباع الفعل الغاية كونها علة لعلية
فاعله لان هذا فيما اذا كانت فاعليته ناقصة تستكمل بتلك الغاية اما اذا كان
تاما فانه يوجد الشيء والغاية من غير ان تكون حاملة له على ذلك وهذا فرق دقيق
نبه له من يسر الله عليه وقال في موضع اخر من تفسيره والتحقيق ان استتباع
الفعل الغاية الصحيحة لا ينافي الكمال الذاتي وقال العلامة البيضاوي في تفسير
تلك الاية معنى لكم لاجلكم لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه
كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه ولا يخفى انه ليس فيما قالاه كبير فرق
فقول النيسابوري وهذا فرق دقيق تنبه له اه حيث يشعر بانه مما تفرد به حالا يليق
بشانه كما لا يخفى على ذي شان ثم ان اللام في قوله لتعلموا ~~عدد السنين~~ هي لام كي
والفعل بعدها منصوب بان المقدرة لكونها حرف جر فلهذا احذف نون الجمع
والغرض زادها التخصيص المخاطب وتخليصه على اغتنام ما دخلت هي
عليه على ما تقرر في محله والسنين جمع سنة جمعا مصححا وان كان مفرده مؤنثا
اذ هو اصطلاحا الجمع بالواو والنون سواء كان مفرده مؤنثا او مذكرا اسما او لا
كما صرح به بعض شراح الكافية لعل هذا هو ليس من الجموع الشاذة وما قاله الفاضل

النسب لو رئي من اراد من الجموع المصحح ان ذة فلعله مبني على ملاحظة مفهوم اللفظ اعم
جمع المذكر السالم فانه ليس جمع المذكر وقد جمع بالواو والنون فتكون شاذا قيل قال ابو زيد
والفراء بعض العرب تقول هذه سنين ورايت سنينا فتنوب النون وقد منه قول
الشاعر دعاني من نجد فان سنينه لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا اقول وهذا
ليس بمحتمل في الآية اذ لم يقرأ بكسر النون والمراد بالسنة ههنا الحول والعام والعام في
قولهم ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين فالمراد بسني الجدب القحط والجدب لغلبة
كالدابة والنجم للكثرة ما يذكر عنه ويؤرخ به ثم يشتق منها فيقال اسنت القوم
اذا قحطوا اما كان البيضاوي ههنا والحساب منصوب معطوف على عدد لا على
المضاف اليه فهو اليه مفعول لتعلموا او ثم نه قيل قال الاصمعي سئل ابو عمرو عن الحساب
انصبه ام نجره فقال ومن يدري ما عدد الحساب والعلم ههنا متعدي الى مفعول
واحد لانه بمعنى المعرفة حيث اريد العلم بالشيء نفسه في غير حكم عليه على ما بين
في موضعه ولعل النكتة في اشارة على المعرفة ما يقال ان المعرفة ما
يقال ان المعرفة تستعمل فيما يدرك باثاره والعلم فيما يدرك بذاته ولهذا يقال عرف الله
ولا يقال علمه والمدرك ههنا ذات العدد والحساب لا ازمنها فاعرفه واللام في
الحساب عوض عن المضاف اليه اي لتعلموا حساب الاوقات في العبادات والمعاملات
كالحج والزكوة والصوم والصلوة ومحال الديون والمزارعات والحيض و
العدات الى غير ذلك من اللوازمات فعلى هذا ينبغي ان يقال المراد كما قيل لتعلموا
عدد الشهور والسنين والكتفي بذكر السنين لاشتمالها على الشهور وكذلك الايام
واما ما قيل ان حساب الاوقات من الاشهر والايام حيث بين الحساب بالاشهر
والايام فانه وان لم يحتج الى التقدير والاعتذار المذكورين الى نفسه اذ الحساب
وصف وحال لهما لا نفسهما لمجيئها بيانا له كما لا يخفى فان قلت فعلى الاول يحصل
المنافات مع ما ذكرت اولا من ان المدرك ذات العدد والحساب قلنا لا منافات
لان الحساب وان كان اثرا وحالا للشهور والسنين لكنه مدرك من حيث ذاته
لا من حيث كونه اثرا او كونه الشيء اثرا في الواقع لا ينافي معرفة ذاته كما لا يخفى على
ذي معرفة والحاصل ان السنة اما قمرية او شمسية وكل منهما اما حقيقية او اصطلاحية
كما ان الشهر قمري وشمسي والشهر القمري حقيقي واصطلاحي بالاتفاق والشمسي كذلك
عند بعض المحققين والمشهور انه حقيقي فقط فلا فرق ثمانية او سبعة فالشهر

القمري

القمري الحقيقي هو زمان مفارقة القمر وضعا ما من الشمس الى عوده اليه واما اعتبره اهل الشرع
هو الوضع الهلالي واهل الحساب والنجوم هو الاجتماع لكنهم ضبطوا ما بين الاجتماعين
بان اسقطوا اوسط الشمس عن وسط القمر ثم ادور الفلك على الباقي وهو ب يا
كو مب فخرج تسعة وعشرون يوما واحدى وثلثون دقيقة وخمسون ثانية من يوم بتقريب
ستين دقيقة بناء على العمل بالاربعة المناسبة ومن هذا يستخرج الشهر اصطلاحيا وقد يعتبر
وسطيا ايضا الا ان الشهر القمري الاصطلاحي المحض هو ما اصطلح عليه من اخذ
شهر ثلثين يوما واخر تسعة وعشرين يوما الى اخر الشهور مبتديا من شهر محرم واما
الشهر الشمسي الحقيقي فمن وقت حلولها اول برج من البروج الى حلولها الى برج يليها
والسنة القمرية هي اثنا عشر شهرا قمريا وهي حقيقية ان كانت الاشهر حقيقية
واصطلاحية ان كانت اصطلاحية والغالب ان الحقيقية يكون ثلثمائة واربعة
وخمسين يوما كما في المعالم التنزيل واما الاصطلاحية فهي ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما وخمس وسدس يوم اعني اثنتي وعشرين دقيقة فائق اليوم الذي يحصل من ضرب
الخارج من الفرق في عدد شهور السنة واما السنة الشمسية الحقيقية فهي زمان مفارقة
الشمس اية نقطة نفرض من فلك البروج كأول الحمل مثلا الى عودها اليها بحركتها الخاصة
ومدتها عند بعض ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم وعند بطليموس ينقص من الربع
جزء واحد من ثلثمائة جزء من يوم وعند البتاني ناقص ثلثة اجزاء واربع وعشرين دقيقة
من ثلثمائة وستين جزء من يوم واما الاصطلاحية فمنهم من اعتبر ثلثمائة وخمسة وستين
يوما وربع يوم باخذ ما لكسر ربعا ما ومنهم من اسقط راسا اذا تمهد هذا فالمراد بالسنين
بالسنين التي حسبت على معرفتها القمرية بناء على ما تقرر ان المعالم الشرعية كلها منوطة
بالشهور القمرية الهلالية يعني القمرية الحقيقية بدليل قوله تعالى قل هي مواقيت للناس
والحج وكذا المراد بالحساب هو الحساب المنوط بتلك السنين والشهور الا ان هذا
يلايم تخصيص الضمير في قدره منازل بالقمر وتثنية الثانية عليه فقط كما مرت الاشارة
اليه ويمكن ان يكون المراد مطلق السنين قمرية او شمسية حقيقية او اصطلاحية
استيفاء لتخليص ما يقع الاحتياج اليه في العلوم والمحاسبات بل في الاحكام
الشرعية ايضا من تحديد الآجال والمزارع والتجارات اذ ربما يشتهر في بعض بلاد الاسلام
غير التاريخ الهجري فيوقتون في معاملاتهم بحسب تاريخ الروم مثلا وشهورهم فيحتاج في كلية
اناطة المعالم الشرعية بالشهور الهلالية بحيث يعم المعالم الشرعية من العبادات الموقتة

كلها منوطة بها وان كان غيرها ايضا منوطا لكن لا كلها كما عرفت والاستدلال بالاية كما في
الكلية فانه قد قيل يمكن ان يكون وجه افراد الحج بالذكر ان توقيت الصوم على الهلال علم
من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن والزكوة يتعلق بالحول والاصل فيه
تقدير السنين بعود الشمس من نقطة كاول الحمل مثلا الى مثلها لحركتها الخاصة والايمان
والجهاد لا يتعلقان بوقت معين والصلوة تتعلق باليوم بليلته فلم يبق من الاركان
المتعلقة بالشهر سوى الحج فتعين ذكره في هذه الاية والله اعلم انتهى فظهر من هذا ان
هذه الاية لا تدل على الاناطة المذكورة في العبادات كلها فاذا كان الحال فيها كذلك
فكيف الاناطة في كل الاحكام وايضا الارادة الثانية مشتملة على كثرة الفائدة وحمل
الكلام البليغ على معنى يكثر فائدته بما يحتمله يكون ابلغ لا سيما الكلام الذي ذهبت عقول
مصاقع البلغاء في بيداء بلاغته وساحة فصاحته ومن جملة فوائد الارادة الثانية
السنين الشمسية تقسيمها المبني عليها اكثر التواريخ المتداولة بين الملل
بل المتوقف عليها تفسير بعض آيات القرآن العظيم الشأن كاية النسيء واية لبث
اصحاب الكهف اما الثانية فظاهرة متفق على تفسيرها بذلك واما الاولى ففي قوله تعالى
انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا
عدة ما حرم الله الاية قال الفاضل النيسابوري في تفسيره بعد ما قرر الاية بالوجه
المتداول بين المفسرين وللاية تفسير آخر وهو ان يكون المراد بالنسيء كبس السنين
القمرية بشهر حتى تلتحق بالشمسية وذلك ان السنة القمرية هي ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما وسدس يوم على ما عرف من علم النجوم وعمل الزيجات والشمسية ثلثمائة وخمسة
وستون يوما وربع يوم الا كسرا قليلا فالقمرية اقل من الشمسية بعشرة ايام واحدى وعشرين
ساعة وخمس ساعة تقريبا وبسبب هذا النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل الى
فصل فيقدم في الفصول الاربعة وكان يشق الامر عليهم اذ ربما كان وقت الحج غير موافق
لحلول التجار من الاطراف فكان يختل اسباب تجاراتهم ومعايشهم فاجمعوا على الكبيسة
بحيث يقع الحج دائما عند اعتدال الهواء وادراك الثمار والغلات وذلك بقرب
حلول الشمس نقطة الاعتدال الخريفي فكبسوا تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر
قمرية حتى صارت تسع عشرة سنة شمسية فزادوا في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة
ثم في السابعة ثم في العاشرة ثم في الثالثة عشر ثم في السادسة عشر ثم في
الثامنة عشر وقد تعلموا هذه الصنعة من اليهود والنصارى فانهم يفعلون هكذا

هو الفاضل النيسابوري

تعالى

لاجل اعيادهم فالشهر الزائد هو الكبيس وسمي بالنسيء لانه المؤخر والزائل عن مكانه وهذا
التفسير يطابق ما روي انه صلى الله عليه وسلم خطب في حجة الوداع وكان في جملة ما خطب به الا ان الزمان
قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة
حرم ثلث متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب فرد الذي بين جمادى وشعبان انتهى
هذا الكلام اقول المشهور في علم النجوم والرياضيات دور الكبيسة ثلثون سنة باحدى
عشر شهرا وقال بعض شراح التذكرة بعد ما قرر النسيء المذكور انه في كل ست وثلثين
سنة قمرية يكون كبيستهم اثنا عشر شهرا ثم قال وقيل كانوا يكبسون اربعا وعشرين
سنة باثني عشر شهرا وهذا هو النسيء المشهور في اهل هذه الصنعة وان كان الاول اقرب
الى مرادهم انتهى فاذا ثبت الاحتياج الى معرفة تلك السنين ايضا فكيف ينبغي قصر الحث و
الترغيب على معرفة غيرها فقط فقد لاح لك مما ذكرنا ان الحمل على المعنى الاعم اولى وان لم
نر التصريح به من احد من المفسرين فخذ ما اتيناك وكن من الشاكرين ولما كان لادنى
مناسبة بهذا المقام ذكر شيء من التواريخ المشهورة بين الانام اذ الامتنان بمعرفة
السنين والحساب انما هو لضبط الايام فنقول قيل التاريخ لغة مصدر ورخ
معرب ماه روز واصطلاحا تعيين يوم ظهر فيه امر خطير كملة او دولة او حدث فيه
هائل كطوفان او زلزلة لمعرفة ما بينه وبين اوقات الحوادث وضبطها بحسب تعيين
وقته في المستأنف واشهرها استعمالا وبين الناس تداولا وفي صحائف الدفاتر
والتقاويم ادراجا اربعة التاريخ الهجري العربي والرومي الفيلقوسي والفرس القديم
والتاريخ الجلالي اما الهجري فابتداؤه اول المحرم سنة هجرته عليه السلام اتفقت
الصحابة رضي الله عنهم على وضعه في خلافة الفاروق رضي الله عنه بعد الهجرة بسبعة
عشر سنة اذ بها ظهرت دولة الاسلام واول المحرم لتلك السنة كان يوم الخميس بحسب
الامر الاوسط وعلى قول اهل الحديث وبحسب الرؤية كان يوم الجمعة واسامي شهوره
مشهورة وسنوه كشهوره عند اهل الشرع قمرية حقيقية لكون مبدأ شهوره رؤية
الاهلة وقد يكون الشهر ثلثين يوما ولا يزيد عليه واكثر المتوالية منها اربعة وقد يكون تسعة
وعشرين ولا ينقص عنه واكثر المتوالية منها ثلثة وعند اهل الحساب قمرية اصطلاحية
لكون الشهر عندهم ما بين اجتماعين وسطيين لا لضبطه لا حقيقيين لعدم الانضباط
واما التاريخ الرومي فمبدؤه بعد اثنتي عشرة سنة شمسية من وفات اسكندر الفيلقوسي
الرومي وسنوه كشهوره شمسية اصطلاحية اذ السنة عندهم ثلثمائة وخمسة

وستون يوما وربع تام وسبعة اشهر منها احدى احدا وثلثين يوما واربعة منها
ثلثين وواحد منها ثمانية وعشرين وفي كل اربع سنين جعلوه تسعة وعشرين
لاجتماع الارباع يوما تاما ويسمونه الكبيسة وليضبطها فارضيف هنا نزل فان
الحروف المهملة من الشهور الكاملة ثلثون والمنقوطة من فوق هي الزائدة ومن تحت
هي الناقصة مبتداة من التشرين الاول الذي هو مبدأ سنتهم فالشهر الناقص
المقابل للباء هو شهر شباط وأسامي شهورهم الفة مشهورة تغني عن البيان
واما تاريخ الفرس المسمى باليزدجردي الفة فابتداؤه من اول جلوس يزدجرد بن
شهريار بن كسرى يوم الثلثاء الثاني والعشرين من ربيع الاول لاحد عشر سنة
هجرية وسنو كشهور الفة شمسية اصطلاحية لان سنتهم ثلثمائة وخمسة
وستون يوما بلا كسر وشهورهم ثلثون ثلثون والخمسة الزائدة يسمونها المسترقة
يزيدونها اما في اخر ابان ماه او اسفندارمذ ماه للتفصيل يتم في محله واسامي شهوره
كالجلالي وهي هذه فروردين اردبهشت خرداد تير مرداد شهريور مهر ابان آذر دي بهمن اسفندارمذ
الا انه تقيد شهوره بالقديم والجلالي بالجلالي او الملكي فرقا بينهما واما التاريخ الجلالي وبعبر
بالملكي الفة فهو منسوب الى السلطان جلال الدين ملكشاه بن الب ارسلان
السلجوقي اجتمعت في حضرته ثمانية نفر من الحكماء منهم عمر الخيام واللوكري وعبد الرحمن
الخازني فوضعوا التاريخ مبدؤه نزول الشمس اول برج الحمل يوم الجمعة العاشر من
رمضان لسنة احدى وسبعين واربعمائة من الهجرة النبوية واول سنتهم يوم تحول
الشمس في نصف نهاره في اول الحمل ويسمونه النيروز السلطاني وسنو شمسية حقيقية
لا محالة ولكن شهوره اذا اعتبرت بحلول الشمس في اوائل البروج كما فعله بعض المنجمين
واما اذا اخذت ثلثين ثلثين والحقت الخمسة المسترقة باخر السنة وكبس الكسر
في كل اربع سنين او خمس بيوم ليوافق اول السنة نزول الشمس اول الحمل
كما فعله اكثر المنجمين فهي اصطلاحية لا حقيقية كما لا يخفى وفي هذا القدر كفاية فيما اردناه
ثم اشار الى ان منافعها المنوطة بالحركة وحدها اصلها المتوقف فهمها على ذوي
الدراية على سبيل الالتفات من الخطاب الى الغيبة بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق
كما قال الفاضل النيسابوري فالشمس سلطان النهار والقمر خليفتها بالليل وبحركة
الشمس تنفصل السنة الى فصولها الاربعة وبالفصول تنتظم مصالح هذا العالم و
تحصل معايش الخلائق وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة النور

ولنقصانه

ونقصانه تختلف احوال الرطوبات الى غير ذلك من الخواص التي يرشد اليها العاقل
والتدبر فلهذا قال تفصل الآيات لقوم يعلمون انتهى ولما كان المقام مقام رد انكار
المنكرين الى ما يفيد قصر الموصوف على الصفة قصر تعيين فهو كالنتيجة لما سبق
من الاستدلال فكلمة ذلك اشارة الى ما ذكر لعاطف في هذا المقال والخلق ايجاد الشيء على تقدير
واستواء واصله التقدير يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس قاله البيضاوي
وهو متعد الى مفعول واحد وهو هنا اسم الاشارة والاشارة اما الى كل من المصدرين
الفعليين المذكورين كما قال محي السنة في معالم التنزيل رده الى الخلق والتقدير ولو رده
الى الاعيان المذكورة لقال تلك انتهى او الى الاعيان متصفة بالاضاءة والاشارة
والتسيير في المنازل على ما قاله النيسابوري فان الظاهر من قوله ذلك المذكور ثم التفريع
لقوله فالشمس سلطان النهار الخ انه اشارة الى متعدد باعتبار وبله بالمذكور ولا يخفى
ان الاول مع احتياجه ايضا الى التأويل فاسد في نفسه اذ يكون التقدير ما خلق
الله ذلك الخلق والتقدير الا بالحق وهذا مما لا معنى له ظاهرا فتأمل ثم انه قد يقال
الصدق والصواب والحق وما يقابلها الفاظ مترادفة اي مطابقة الخبر للواقع
وعدمها وقد يقال الصواب مطابقة الواقع للخبر كما كون الخطأ عدمها والصدق
مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها كالباطل وعلى الاول مبني كلام النيسابوري ومحي السنة
حيث فسر الحق بالصواب وقابله بالباطل لا بالخطأ والجار والمجرور متعلق بمقدر
حال عن المفعول على ما قيل ما خلق الله ذلك الا متلبسا بكونه الصواب لا بالباطل
والعبث فانه لا نزاع في الاستدلال على الخالق بالمخلوق لكن لا من جهة عينه و
ذاته بل من جهة خلق الله في اياه فتلك الجهة هي الترصيص آية دالة على وجود
مدبر قدير عالم خبير اهل الظلال احداثه وقع عبثا وجزافا مهملا فانه من جوز في بناء
رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء الفضا وحصل منها اللبنات ثم تركبت
فتولد القصر ثم تزين بنفسه بالنقوش الغريبة والرسوم اللطيفة فحكم العقل
بالجنون وسجل عليه بسخافة الرأي بل بعده من زمرة الانعام لا من عداد جملة الانام فالمقصود
بهذا الطلان ما زعمه الفلاسفة من قدم الاجرام الفلكية بموادها وصورها الجسمية
والنوعية واشكالها واضوائها الشخصية واوضاعها النوعية فان الخلق هو الايجاد
بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان البعدية الذاتية مجرد اصطلاح منهم كما صح
به الفاضل الدواني وكذا اخر اثبات النفوس قديمة لها فاعلة فيها على ما هو الظاهر

من مذهبهم وكذا الاجسام العنصرية تتفصل فالوجه ان يبين المسند لال بانه لا ينتفع به الكل
حتى يحتاج الى الجاهلون بل يختص بالفضلاء العارفين فقال لقوم يعلمون
بالفصل لكمال الاتصال له بما تقدم وبالالتفات من الغيبة الى التكلم على قراءة الاكثر من
تفصيل النبوة واما على قراءة من قرا بالياء وهم الاقلون فلا التفات ههنا واذا عرفت
ان هذا بيان للمسند لال الى بين فينبغي حمل الايات على الايات السالفة الى برهن
بها لما بنا على ان اللام للعهد الخارجي وحمل التفصيل ليس لا يحتمل التبيين والمعنى نبين
الايات الدالة على النبوة ورد المنكرين باثبات المبدا او المعاد وغيرهما لقوم يعلمون
وان قلنا ان هذا الكلام جملة استئنافية فيحتمل ان يراد بالايات ايات القران كلها فيفصل
اوما يتلبس زمن حياته صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى في قوله تعالى لقد انزلنا اليك ايات بينات
وحمل بان حمل التفصيل على المعاني التي ذكر وبان في قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
بان يكون تفصيلها كتفصيل القلايد بالفرايد اذ لكل معنى من التوحيد والنبوة والاحكام
والمواعظ والقصص فصل انفرد به او بان جعلت فصولا سورة سورة واية اية او
بان فرقت في التنزيل ولم تنزل جملة واحدة او بان تفصل فيها تكاليف العباد وبين
ما يحتاجون اليه في اصلاح المعاش والمعاد قيل انما خص ذوي العلم ههنا لانهم هم الذين
ينتفعون بتلك الدلائل او المراد بالعلم ههنا العقل الذي يعم الكل انتهى يعني المراد بذوي
العلم اما خصوص المكلفين الذين وفقهم الله تعالى لمعرفة الدلائل فالانتفاع يكون حينئذ
بالفعل وليس لغيرهم ذلك وعلى هذا المعنى بنينا الكلام اول البيان لهذا الكلام او المراد
ذوي العقل في الجملة حتى الجاهل الكافر والمجنون والصبي فالانتفاع يكون حينئذ في الجملة
البعض ولا يخفى بعد فالعلم ثم انه قد احتج الجبائي بتفصيل الايات على ان القران محدث
لان التفصيل يكون بجعل الجاعل واجيب بانه لا نزاع في حدوث الاصوات
والحروف وانما النزاع في الكلام النفسي فلا حجة لك فيه حسبنا الله تعالى تمسك
بالعروة الوثقى وصلى الله تعالى على
نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم خير من اوحي
اليه وبين منطوقه والنجوى و
على اله واصحابه الدين
استغفر وابالعبادة
لله الله بالسانه
الاوفى

[في الحاشية:] ... من سعيد ...

قال الله تعالى في سورة الفتح ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الاية حمل صاحب الكشاف الفتح علة للغفران
والبيضاوي حمل الغفران علة للفتح فلا بد لهذه المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان ما يترتب على
فعل الفاعل المختار ان كان قد ترتب عليه بطريق الاتفاق والافتضاء من غير ان يكون هناك اقتضاء وسببية يسمى
اللام الداخلة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان هناك سببية واقتضاء في نفس الامر من غير ان يكون حاملا
للفاعل عليه وباعثا له يسمى ذلك اللام لام التعليل ويدخل كل منهما على ما يترتب على افعاله تعالى بالاتفاق كما في قوله تعالى
وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا وحيث قال البيضاوي في تفسير هذه الاية
ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار تضمين معنى الخذلان انتهى وان كان مع ذلك حاملا عليه وباعثا للاقدام على ذلك
الفعل يسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ولا يجوز دخوله على افعاله تعالى خلافا للمعتزلة على ما بين في محله اذا تمهد هذا
فنقول الفتح الظفر بالبلدة عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب وتضمن الجهاد مع الاعداء فان لم يعتبر التضمين الصحيح
بظاهره حمل هذه اللام واحدا مما ذكر لان الفتح والظفر بالبلدة لا يقتضي الى غفران الذنوب ولا يقتضيه
في نفس الامر فضلا عن ان يكون الغفران باعثا له تعالى عليه فصاحب الكشاف حمل اللام اولا للغرض على ما
هو مذهبه وحمل العلية والغرضية لمجموع ما عد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية الصراط
المستقيم والنصر العزيز قال كانه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك ليجتمع لك بين عز الدارين
واغراض العاجل والاجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل باعتبار تضمين الفتح بمعنى الجهاد والمحقق البيضاوي
لم يلتفت الى الاول لابتنائه على مذهب الاعتزال لجزمه بانه لا وجه له ان الاحسن باعتبار تضمين
معنى الجهاد حيث قال علة للفتح من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم اليه التضمين
معنى السعي في اعلاء كلمة الله وتكميل النفوس الناقصة وتخليص الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببية الفتح لكل
واحد من الامور الاربعة المتعاطفة وما ذكرنا ظهر ان من قال ان المص قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة
علة للمغفرة ثم اعترض عليه بان فيه بحث اما اولا فلان التعليل الذي ذكره لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما قاله واما ثانيا
فلان افعاله تعالى لا تعلل بالغرض على مذهب اهل الحق واما ثالثا فلان العلة الغائية لها جهتان علية ومعلولية على ما تقرر
فلا لوم على من نظر الى جهة المعلولية لظهور صحته انتهى كلامه فقد بعد عن المرام ولم يتفطن بما هو مقصود التضمين في هذا المقام
لما عرفت بما ذكرنا ان لا رد على الزمخشري بل اختار المص احد توجيهيه واعرض عن الاخر لابتنائه على مذهبه وعرفت البيضاوي
انه اذا لم يحمل اللام على حقيقتها لا يمكن كونها للصيرورة والعاقبة بل يحملها على التعليل ان لم يكن كما صرح به المص في تفسير قوله
ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار التضمين كما نقلنا وانما واذا لم يكن
مقصد المص الرد على الزمخشري على ما ذكرنا الى ما فيه لو ما عليه في النظر الى جهة المعلولية ثم انه او فقيه تعبير الزمخشري للمذهب
الحق ... على الظهور والاقوى في الحقيقة اوفق لمذهبه لانه لا يفيد ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجتماع
الامور كما اشار اليه بقوله فكانه قال يسرنا لك الفتح ليجتمع لك بخلاف التعبير الذي اختاره المص فانه
ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب في نفس الامر لما ذكر من الامور الاربعة ومقتض له من غير ان يكون تلك
الامور باعثا وحاملا عليه على ما اشار اليه بقوله من حيث انه مسبب عن الجهاد وشتان بينهما فتامل ولا تستعجل
لمولانا ابن صدر الدين رحمه الله

وبانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وقد قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ابو السعود

ما حرم الله عليك من رزقه فصرح الحديث بان الحرام رزق وفيه انه لم يدل على انه رزق لمن حرم عليه فليكن رزق لمن احل له ويدفعه ان الظاهر الكافي للاستشهاد

لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فان الآية الكريمة دلت على ان الله يسوق الرزق الى كل دابة الا انه لا يغتنم البعض ما يسوق الله اليه ولا يتوكل عليه فيقع في الحرام لتمسكه بسعيه ولا يخفى عليك ان كون الحرام خارجا عن الرزق لما كان مبناه على ان الله تعالى لا يمكن العبد من القبيح فللمتكلم لاثبات انه رزق اثبات ان التمكين من كل شيء منه تعالى عصام

الحرام رزق لانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك بدليل قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قاضي يرد عليه ان الملازمة مسلمة والبطلان التالي ايضا مسلم واما الثاني فوقوع المقدم ان المراد من وقوع المقدم ابن كمال

والمفهوم من فحوى الكلام ان خلاصة الكلام انا سلمنا الملازمة وبطلان التالي لكن لا نم وقوع المتغذي بالحرام طول عمره لا بالحلال اصلا في الخارج بل نقول هذا خارج عن دائرة الاستقراء فما لم يثبت وقوعه لا يثبت المدعى كما لا يخفى عليك فاطلاق المقدم على المتغذي به على ما اظنه سهو من الناسخ وحق الكلام في وقوع المتغذي به انتهى

وبانه لو لم يكن به اورد الاستدلال العقلي مع ان المسئلة لغوية دفعا لما ابتنوا به من الدليل العقلي يعني لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن الاكل الرزق والمنتفع طول عمره حيث لم يأكل ولم يجد غير ما حرم مرزوقا وليس كذلك لان قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يدل على ان الكل مرزوق وليس بما لم يرزق فثبت ان الرزق شيئا ولا الحرام كما بينا ولا الحلال واعترض عليه بان الملازمة

والا قيل لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيرد عليه ان الملازمة مسلمة وكذا البطلان التالي مسلم اما الثاني فوقوع المقدم فافهم ثم هو محمول هنا على المباح دون المحظور

وتمسكوا الشمول الرزق له بقوله عم في حديث عمرو بن قرة لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله وبانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قاضي بيضاوي

وتمسكوا به فاول الحديث دل على ان الحلال رزق وآخره على ان الحرام ايضا رزق لان قوله من رزقه بيان للموصول في قوله ما حرم الله عليك لم يكن المتغذي به ان هذا موقوف على وجود شخص لم يتغذ في عمره بالحلال حتى يلين انه ولا يثبت فرارض مباحة ولا كوف صاده مثلا وهذا وان كان ممكنا لكن لا يكاد يوجد على ان الآية تدل على انه تعالى يسوق الرزق الى كل دابة فيتمكن منه بيرباداشاه

اي لو لم يكن الحرام رزقا كان المتغذي به طول عمره غير مرزوق والنص على ان كل دابة مرزوقة يبطله وقد اجيب عن هذا من طرفهم تارة بالنقض بمن مات ولم يرزق حراما ولا حلالا فما كان جوابكم فهو جوابنا واخرى بان معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية كما قالوا في قولهم كل دابة تذبح بالسكين اي كل دابة تتصف بالمذبوحية فيخرج السمك وقد قيل ان هذا يتوقف على وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال وان لا يكون له في الارض مباح وهو لا يكاد يوجد على ان الآية انما تدل على انه يسوق الرزق الى كل دابة وتمكنها منه لا انها تتغذى بما سيق لها بالفعل وقد سنح لي هنا نكتة لان الدابة وان عمت الا ان المتبادر منها الحيوانات غير الناطقة ففيها تلويح لم يهتم بتدبير المعيشة فكانه قيل له ما لك تتعب فيما تيسر للحيوان بلا تعب شهاب

اما العقلي فهو ان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق الله شيئا وليس كذلك لان الدواب بأسرها مرزوقة واجيب عنه بان الله سبحانه وتعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن لم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا كذا في شرح المقاصد والاول مدفوع بانا نفرض ان المتغذي بالحرام طول عمره صبي ما بلغ الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عما سيق اليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض انه سبحانه وتعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فيلزم ان لا يكون مرزوقا لا محالة وهو باطل فان قيل قد يكون مضطرا فيباح ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان الحرمة والمحرم باقيان حالة الاضطرار وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب ان المضطر رخص له ان يتناول منه قدر ما يسد به رمقه لا ان يحد الشبع والثاني من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فيختار انه ليس بمرزوق ونقول معنى الآية والله اعلم وما من دابة موصوفة بالمرزوقية ارمقه وان تأكل وتشرب الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك شيخ زاده

(هامش:) اضيف هنا الى الله تعالى لما يضاف اليه تعالى بخصوصه مفصلة حقيقة ان يكون حالبا من الكرامة فضلا عن الحرمة وان كان قد يضاف اليه الافعال كلها على سبيل العموم والاجمال ابن الكمال

(هامش:) وهذا الدليل على ذلك قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ولو لم يكن الحرام رزقا لما كان المتغذي بالحرام جميع عمره مرزوقا عصمة

(هامش:) بيرباداشاه

ملا چلبي محمد بن علي الداركوي

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم حمد المتواضعين على بابك والمتضرعين الى جنابك ونشكرك شكر العلماء الاتقياء المستغرقين في بحار آلائك والمعترفين بالعجز عن حقوق نعمائك يا فياض الوجود ويا واهب كل خير وجود صل على سيدنا محمد الذي هو الواسطة في افاضة كمالاتنا والمتوسط في تخصيص ما ظهر لامع آل واخطر ببال اما بعد فهذه مسائل متعددة ومباحث متجددة جمعتها مبتدئا من الادنى الى الاعلى ومن الاسهل الى الاصعب للافضل وجعلتها كالعبد ما جمعتها هدية الى خزانة السلطان الاعظم والخاقان المكرم سلطان سلاطين العرب والعجم خاقان خواقين الترك والديلم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم خالع لباس باس اعداء الدين قالع اساس الظلم والمتمردين ماحي آثار الكفر والطغيان حامي بلاد اهل الايمان حافظ ما دانه خليفة رسول الله المجاهد في سبيل الله الساعي في اعلاء كلمة الله قهرمان الماء والطين ظل الله في الارضين مغيث الملة والدنيا والدين رشيد الاسلام والمسلمين رافع منار الشريعة الغراء ناصب رايات الطريقة البيضاء فهو الذي ارتفعت رايات ابالة السلطنة والدين بارائه وانتشرت آيات الحق المبين بما به فرفع للعلماء قدرهم واسمى للفضلاء امرهم فصار رياض العلم في ايام دولته نضرة حضرائها ومنابر الفضل والدين في ايام معدلته مرفوعة الى السماء كل ذلك بحسن تربيته وبيمن تقويته روج نافق طبعه العلوم باسرها فروعا واصولا والفقه المعارف كلها منقولا ومعقولا شعر شمس الضحى بدر الدجى ملك العلم العلى خير الورى بحر الندى علم الهدى السلطان على الاطلاق والخاقان على الآفاق السلطان بن السلطان ابن السلطان الغازي ابو الفتوح السلطان مراد خان ابن السلطان احمد خان ابن السلطان محمد خان خلد الله سلطنته وابد دولته واعلى شوكته ما ثبت نجم على الافلاك الدائرة وبث نجم على السما اللهم انصر اولياءه واخذل اعداءه وامدد ظلال رافته على كافة الانام مدى الليالي والايام بالنبي وآله الكرام المسئلة الاولى في الهيئة قالوا حركات الافلاك

الثابتة

٨٦ والجواب هو ان المراد بالحركة المتوالية هو ما يعتبر ارتفاع الكواكب بها من جانب المغرب وبالحركة الغير المتوالية ما يعتبر ارتفاع الكواكب بها من جانب المشرق وارتفاع الكوكب بحركات الافلاك الثابتة للارض لا يتصور الا في اعاليها لكن تدوير حركات اعالي الافلاك الثابتة اما متوالية او غير متوالية بخلاف التداوير فان ارتفاع الكواكب بحركتها يتصور في اعاليها واسافلها اليه فيكون مجموع حركة التدوير متوالية او غير متوالية فلا يكون حقيقة انه ارتفاع الكواكب وهو في الثابتة حركة الاعالي وفي السفلى ويرجع في حركة الكرة ولهذا انقسم بها الطرفين الاقصى والادنى

الثابتة اما متوالية او غير متوالية واما حركات الافلاك الغير الثابتة فهي اما متوالية او غير متوالية فان كانت حركات اعاليها متوالية كانت حركات اسافلها غير متوالية كما في تداوير المتحيرة وان كانت حركات اعاليها غير متوالية كانت حركات اسافلها متوالية كما في تدوير القمر ولا يخفى ما فيه فان الافلاك الثابتة للارض حركات اعاليها مخالفة لحركات اسافلها بهذا الطريق المذكور في التداوير فما بالهم فرقوا بين الثابتة وغير الثابتة والبعد ما بين الذروة المرئية وهو طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير المقاطع لمنطقة الاعلى والذروة الوسطى من منطقة التداوير تعديل ثالث في القمر وتعديل رابع في منطقة المتحيرة فما بالهم جعلوا التعديلات للمتحيرة ثلثة المسئلة الثانية في الهندسة قالوا كل خطين مستقيمين وقع عليهما خط مستقيم وكانت الزاويتان الداخلتان في احدى الجهتين منه اصغر من قائمة فالخطان يلتقيان في تلك الجهة ان اخرجا لان مجموع الداخلتين في جهة اخرى منه اعظم من قائمتين لان المجموع عين مثل اربع قوائم فيكون ما بين الخطين في الجهة الاولى اضيق مما بينهما في الجهة الاخرى فيكون احدهما مائلا الى الاخر بالضرورة فينتهي التقارب الى التلاقي بالضرورة واعترض عليه العلامة الابهري بانه قد ثبت في الحكمة تجزي المقادير المتصلة الى غير النهاية وعلى هذا يجوز ان لا ينتهي التقارب ابدا الى التلاقي كما ذكروه من البداية وهم ويمكن الجواب بان ما ذكره من جواز عدم انتهاء التقارب الى التلاقي امر يشهد صريح العقل بفساده ولو ساغ ذلك بناء على ما ثبت في الحكمة لا يمتنع التقارب الجانبين عليه مع انهم قائلون به وفي الملازمة منع ظاهر ويمكن دفعه بما ذكره قاضي حا ويحتمل دفع الدفع بما ذكره ابن القاضي نور الله مرقده المسئلة الثالثة في المنطق قالوا نقيض الاعم مطلقا من نقيض الاخص مطلقا اي يصدق نقيض الاخص مطلقا على كل ما صدق عليه نقيض الاعم من غير عكس اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لولاه لصدق عين الاخص على بعض ما صدق عليه نقيض الاعم فيصدق الاخص مطلقا بدون الاعم

وهو مع مثلا لصدق كل لا حيوان لا انسان والا فبعض اللاحيوان ليس بلا انسان
فبعض اللاحيوان انسان فبعض اللاحيوان ليس الانسان لا حيوان وهو مح
ويرد عليه ان السالبة الجزئية مطلقا لا تستلزم موجبة جزئية لتخلفها عنها فيما
اذا كان نقيض الاعم من نقايض المفهومات الشاملة كاللاشيء بالنسبة
ما اذا قيل لصدق كل لا شيء لا انسان والا فبعض اللاشيء ليس بلا انسان
فبعض اللاشيء انسان فلما لم الملازمة فان السالبة المعدولة اعم من الموجبة
المحصلة وايضا يرد عليه لو صدق كل ما ليس بشيء ليس بانسان فنضمها
صغرى مع القضية الصادقة القائلة كل ما ليس بانسان شيء لزم ان يصدق
كل ما ليس بشيء شيء ويمكن الجواب بالاستثناء عن كبرى القياس مع تقدير
لا تكرر الحد الاوسط وعلى تقدير اخر لصغاها ويمكن الجواب ايضا بان الصغرى
موجبة سالبة الطرفين وهي في قوة السالبة البسيطة وقد شرط في الشكل
الاول ايجاب الصغرى بان لا تكون في قوة السالبة المسئلة الرابعة في الامور
العامة عرفوها بانها لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب والجوهر
والعرض فتكون مشتركة اما بين الامور الثلاثة كالوجود والعلية وبين
الاثنين كالماهية والمعلولية وصرح بعض المحققين من المتاخرين بان
العدم ليس من الامور العامة والتزم ان البحث في بابها عنه تطفلي واورد عليه
بعض الفضلاء بانه لا حاجة الى ذلك فان العدم بمعنى رفع الوجود وسلبه من احوال
الموجود مشترك بين الجوهر والعرض فان قيل المتبادر من العبارات ما يختص
بالموجود او ما يكون من الاحوال الموجودة من حيث هو موجود وليس العدم كذلك
قلنا فيلزم ان يخرج الامكان من الامور العامة ويقتضي ان ثبوت الامكان لغيره فرع
ثبوته في نفسه كما اشتهر بين المتاخرين فيكون من الاحوال الموجود بالمعنى الاول
ويمكن دفعه بان الامكان سلب الضرورتين والموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود
الموضوع فلا يكون من احوال الموجود وفي الكلام بعض المحققين محل لا يخفى على المتدبر
لكن العبارة لا تدل عليه ظاهرا ان حاصله المسئلة الخامسة في المعاني قال صاحب
التلخيص ويقع حمل البسيطة في الترتيب بينهما لا بين ما الشارحة للاسم

وترد عليه انه يمكن ان تحصيل مفهوم اللفظ بالتعريف ويبني عليه سائر المطالب فلا يلزم تقدم مطلب ما الاسمية على الواقع
والجواب ما هو محكوم ناظر وجه والدعوى فلا يكون التعريف واقعا في جواب
التوسع والاضطرار تقع العرض في جواب ما هو واراد وانا بالتوسع التسامح وبالاضطرار انه لا يكون الذاتيات

وما التي لطلب الماهية هذا ان يقتضي الترتيب الطبيعي ان يطلب اولا
شرح الاسم ثم وجود المفهوم في نفسه ثم ماهيته وحقيقته لانه يعني من لا يعرف
مفهوم اللفظ استحال منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا يعرف انه موجود
استحال ان يطلب ماهيته ماهيته وحقيقته هذا ما ذكر العلامة التفتازاني نور الله
مضجعه في شرح ذلك القول وحاصل كلامه ان مطلب ما الاسمية مقدم على
جميع المطالب بما ذكر من التعليل ويرد عليه انه يمكن ان تحصيل مفهوم اللفظ بالتعريف
اللفظي ويبني عليه سائر المطالب فلا يلزم تقدم مطلب ما الاسمية فتعليله
انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية مع ان ذلك ليس بثابت
ويرد ايضا ان التصور لو كان بوجه ما يكفي للتصديق بالوجود في الجملة مع انه ليس من
المطالب اصلا ويمكن دفعه بتخصيص مطلب هل البسيطة بانها سؤال عن
التصديق بوجود شيء علم بوجه مخصوص وهو تعريف تام اسمي كما ذكره الاستاذ
نور الله مرقده في بعض تعليقاته ويمكن دفع هذا الدفع بانه يبطل انحصار
مطلب هل في هل البسيطة وهل المركبة ويرد ايضا ان استحالة الثاني بدون
الاول لا يقتضي تقدم الاول عليه بل انما يفيد الاستلزام كما يقال يستحيل وجود العلة
التامة بدون المعلول ولا يلزم منه كون المعلول مقدما عليها المسئلة السادسة في
البيان قال صاحب التلخيص ما حاصله ان الاستعارة تجعل باعتبار اللفظ المستعار
قسمان لانه ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية والا فتبعية هذا اعلم ان
اسم الجنس في عرف النحاة ما يصدق على الكثرة مشتقا كان او جامدا فلو كان المراد
ذلك المعنى يلزم ان يكون الاستعارة في المشتقات النكرة داخلة في
تعريف الاستعارة الاصلية مع انها ليست منها فلا يكون تعريف الاصلية مانعا
وتعريف الاستعارة التبعية جامعا وايضا يلزم ان يكون الاستعارة في علم الجنس
واسم الجنس المعرف الغير المشتق داخلة في تعريف التبعية مع انها ليست منها
فلا يكون تعريف التبعية مانعا وتعريف الاصلية جامعا فلا يصح ارادة هذا
المعنى وجعل صاحب الرسالة الوضعية اسم الجنس مقابلا للمصدر والمشتق
فلو كان المراد به ذلك المعنى لزم ان تكون الاستعارة في المصادر داخلة في تعريف

الاستعارة التبعية مع انها ليست منها فلا يكون تعريف الاستعارة الاصلية جامعا
ولا التعريف الا التبعية مانعا فلا يصح ارادة اللغة فلعل المراد به اسم غير مشتق
كما صرح به بعض المحققين و زاد بعضهم قيد الكلي في بيان المراد اي اسم كلي
غير مشتق ليخرج العلم الشخصي وهذا القيد زائد لان هذا التقسيم للفظ المستعار
والعلم لا يستعار اصلا فلا يدخل تحت المقسم حتى يحتاج الى اخراجه بزيادة
قيد كلي على انه قد ذهب بعضهم الى جريان الاستعارة في العلم الشخصي من غير
تاويله بصفة وليست كلية المشبه به بشرط للاستعارة عندنا قال العلامة
المحقق احسن الله حاله في حاشية المطول واعلم انك اذا اعتبرت
تشبيه زيد بعمرو في الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه ادعيت
انه عين عمرو لكمال شبهه به وقلت رايت عمرا كان هذا استعارة لكون العلاقة
المشابهة انتهى وعلى هذا لو زيد قيد الكلي ليخرج العلم الشخصي يكون تعريف الاستعارة
الاصلية غير جامع والامر في ذلك سهل ثم ذكر ذلك المحقق لكن قولهم العلم لا يستعار
لمنافاة الاستعارة الجنسية لاقتضائه الشخصية يدل على ان اسم الجنس عندهم
ما يقابل الشخص فقط لا ما يقابل المشتق ايضا وفيه ان مرادهم بالاستعارة
في المنع عن العلم هو مطلق الاستعارة لا الاستعارة الاصلية فيكون الجنس هناك
في مقابلة الشخص فقط لا ينافي حمل اسم الجنس ههنا على ما يقابل المشتق ايضا

فان يكون زيادة قيد الكلي والاخراج علم الشخص بناء على ما هو المشهور عند الجمهور من ان العلم الشخص لا يستعار منه

وفيه ايضا ارادة يدل على ان الجنس عندهم ههنا مقابل الشخص فقط فلا نسلم ذلك كيف وهو ههنا في مقابلة المشتق وهو المراد ايضا وان ارادة يدل على انه في مقابلة الشخص في بعض المواضع فلا يضر منه

المسئلة السابعة في الفقه قال الامامان الفاضلان ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
لا يجوز القراءة في الصلوة بالفارسية لان القران اسم لمنظوم عربي كما نطق
به النص في مواضع متعددة منها قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا الاية ومنها
قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرانا عربيا والقران هو المامور بقراءته في الصلوة
لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران ولا يرد عليه حالة العجز فانه اذا عجز عن النظم
يصح الاكتفاء بالمعنى كما روي ان الفارسي كتبوا الى سلمان رضي الله عنه ان يكتب
لهم الفاتحة بالفارسية فكتبها لهم كذلك وعرضها على النبي صم ثم بعثها اليهم ولم
ينكر عليه النبي صم وانما لا يرد لانه تكليف بما لا يطاق ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقال ابو حنيفة رح يجوز القراءة في الصلوة بالفارسية لان القران

عنى

والتعقيد اللفظي هو ان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المعنى لخلل واقع في النظم وهو بان يكون فيه بسبب تفكيك العبارة في قوله وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين وفيه ان تفكيك العبارة لا يستلزم التعقيد اللفظي المخل بفصاحة الكلام وذلك واقع في قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا فان بعض المفسرين جعل ضمير تسبحوه لله وضمير تعزروه وتوقروه للرسول مع ان تفكيك العبارة في مقام التسبب للتعقيد

عنى اسم للمعنى لقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وظاهر ان القران المذكور الحلافي
زبر الاولين لم يكن فيها بنظمه فتعين ان يكون بمعناه فيها والمقروء بالفارسية
على سبيل الترجمة يشتمل على معناه فيكون جائزا الحاقا بالزبر ولا يرد عليه
انه ترك المحكم واخذ المحتمل وذلك كما ترى لان [illegible] او بل المشهور في
[illegible] رحمه الله تعالى او بل تعبيه لنقص لله التعقيد اللفظ المنزه عن الكلام
المعجز مقطوع عن مظان ان او بل فليس فيما نقله رحمه الله ترك الحكم واخذ
المحتمل بل ترك المحكم واخذ المحكم الاخر فان قيل غاية الامر انهما متعارضان
فيهما فت فطنان اجيب بان الجمع بين الدليلين اولى من اهمال احدهما
فيحمل قوله وانه لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حال المناجات والاشتغال
بنظم خاص ربما لا يذهب بالرقة والخلوص ويحمل قوله انا انزلناه قرانا عربيا
على غير حالة الصلوة هذا ولما ذهب بعضهم الى ان ابا ح جوز الفارسية فقط
لا باللغات العربية اشار صاحب الهداية الى الرد عليه بقوله ويجوز باي
لغة كان سوى الفارسية قال الشيخ الاكمل هذا من قبيل التاكيد ولا عيب
فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول الدليل من قراع الكتائب وقد اورد عليه العلامة
اسعد الله حاله بانه ليس فيه صفة ذم منفية عن الشيء واستثناء
صفة مدح له فكيف يكون من قبيله وهذا ابتناء على ان مراده رح انه مثله
وشبهه في تاكيد المدح بما يشبه الذم وليس كذلك بل مراده انه من جنس
قول الشاعر حوشيت لها من بعض الوجوه فانه اذا ذكرت ههنا اداة الاستثناء
يتوهم اخراج شيء وهو المستثنى مما قبله وهو المستثنى منه فاذا اوليها الفارسية
التي هي اقرب الى العربية وتجوز النقل اليها عند الحكم بحلول الاستثناء
الانقال الى الاتصال وجاء التاكيد لما فيه من الجواز على الجواز والاشعار
بانه لم يجد لغة لا يجوز اليها النقل بنفسها فاضطر الفارسية **المسئلة**
الثامنة في الحديث قال رسول الله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال
بالنيات الاعمال جمع عمل وهو لغة او وسع الفعل على ما هو المشهور وقيل
اخص منه لان العمل لا ينسب الى البهائم بخلاف الفعل والنية بتشديد الياء

على المشهور وحكي تخفيفها وهي لغة القصد مطلقا او القصد المرابط له موافقا
للغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا وشرعا هو الارادة المتوجهة
نحو الفعل ابتغاء لوجه الله وامتثالا لحكمه والاعمال جمع معرف باللام الاستغراقية
مع تحصيل اصل الحصر من اللام تكلف انما تفيد تأكيد الحصر واستدل الشافعية
على ان النية فرض في الوضوء ووجه الاستدلال ان المعنى الاهم لبعثة الرسول
بيان نحو الصحة والفساد فكان اللفظ ... المتبادر الى الفهم من ذلك
المقال ارادة الحكم والصحة على طريقة المجاز المرسل والمجاز في الحذف فان قيل
حملوها على الصحة بناء على المقصود الاهم من البعثة وان قدر الحكم الشامل لها
فكذلك لما عرفت من القرينة على ارادتها ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان كثيرا من
الاعمال تصح بدون النية كالبيع والنكاح ونحوهما واما ثانيا فلان غاية ما لزم
منه ان صحة الاعمال موقوفة على النية فان ارادوا ان الحديث يدل على ان صحة
الافعال موقوفة على النية بالمعنى اللغوي فذلك حق لان الافعال الاختيارية
لا تصح صدورها بدون قصد نفع او دفع ضر كما لا يصح صدورها بدون الانفعال
العلم والقدرة فان هذه الامور الثلاثة مبادي للافعال الاختيارية ولكنه لا يفيد المدعى
وان ارادوا انه يدل على ان صحة الافعال موقوفة على النية بالمعنى الشرعي فذلكم
كيف والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي كما يدل عليه تقسيمه بقوله فمن كانت
هجرته الخ والحنفية حملوها على الثواب اذ هو ثابت اتفاقا وان قدر الحكم الشامل
له فكذلك المراد به الثواب لما ذكر فلا يتم تمسكهم بالحديث ودليلنا على عدم
الفرضية انه قد علم الاعرابي الوضوء ولم يذكر النية ولو كانت مما لا بد منه لما
اهمله وانما لكل امرئ ما نوى تذييل للجملة السابقة ويمكن ان يكون ايضا لاعلى
قول من لا يجعله مخصصا بالشرع ويمكن ان يكون المراد بالاول ان العمل يتبع النية وبالثانية
ان العامل لا يحصل له الا ما نواه ويرد عليه انه قد يحصل له ثواب ما لم ينو كما اذا
اثيب تفضلا وكما حصل له ثواب ذكر الله مع الغفلة عنه على ما عليه
الفضلاء وكما يحصل للاموات من ثواب دعاء الاحياء وصدقاتهم وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى ويمكن الدفع بان هذا كلها ثواب ما نواه وهو الايمان والاسلام

ولو جعلا فردين فمعنى ان ما ذكر في الحديث هو العدل وما ذكر من المزاد فهو فضل الله
سبحانه وتعالى فمن كانت هجرته اي نيته في هجرته الى الله ورسوله فهجرته
الى الله ورسوله وهو كناية عن كونها مقبولة او الخبر محذوف والمذكور دال
عليه اي فله ثواب الهجرة والجملة اما شرطية او حملية على اختلاف
الرائيين والظاهر انها كانت ثانية كالاول الا المظهر في الجملة الجزائية مع ان
المقام مقام الاضمار احترازا عن الجمع بين الله والرسول في الضمير اذ هو كما قيل
امر مستنكر ويرده قوله لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما
ثم جمعهما في الضمير مستنكر في كلام من يتوهم تسويتهما والا فعذب ان يقال الدال
اليه لتنفذ به دواعي الهجرة او لزيادة التبرك او الاستلذاذ ومن كانت هجرته
الى دنيا من الدنو اي القرب سميت بذلك لدنوها اما لقربها من الزوال
او لقربها منه بالنسبة الى الاخرى او من الدناءة اي الخسة وردت غير منصرف
للوصفية واجريت مجرى الاسماء ولفظها مقصور منون وغير منون يصيبها
اي يحصلها او امرأة يتزوجها ذكر المرأة بعد الدنيا لخصوص المورد او لزيادة
التحذير فهجرته الى ما هاجر اليه اي فهجرته مردودة او فلا ثواب لهجرته
المسئلة الثانية عشر في التفسير قال الله سبحانه وتعالى وهو الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام لما كان يرد على ظاهره انه مخالف لما فصل في سورة
حم السجدة من ان خلق السموات في يومين فكان خلقهما في اربعة ايام
لا في ستة ايام فسره القاضي بذلك دفعا لذلك بقوله خلقهما وما فيهما
او ما في جهتي العلو والسفل فالاول من باب حذف المعطوف والثاني من
قبيل المجاز المرسل واليوم الحقيقي لما لم يوجد قبل خلقهما لا بد من اعتبار المجاز
المرسل او من باب الحذف في ستة ايام ولهذا فسره القاضي بقوله في
ستة اوقات او في مقدار ستة ايام وكان عرشه على الماء حمله العلامة
السعد لو ان الله فرق على ظاهره يعني انه فوق الماء سواء كانت
بينهما فرجة او كان موضوعا عليه والقاضي خصصه بالشق الاول
كما قال لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء لانه لو كان موضوعا

وخلق الارض في يومين كذلك م

على ما مر اى اللازم قبل تمام خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعى
او خروج العرش عن حيزه الطبيعى او تخلخل الماء او تموجه او تخلخل العرش او تموج
وحين خلق العالم احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى موضعه الطبيعى
او تكاثف الماء او زواله او تكاثف العرش او ذبوله وهذه الامور باطلة كما لا يخفى
على من تدرب فى الحكمة. قال القاضى واستدل بعض على امكان الخلاء. واورد عليه
ذلك المفسر العلامة انه لا دلالة على امكان الخلاء، ولو دل لدل على وجوده لعله اراد
انه اذا حمل المستدل على المعنى الاعم كما حمله عليه فلا دلالة على امكان الخلاء وان
حمل على المعنى الاخص كما فعل القاضى فيدل على وجوده واشار بعض الفضلاء الى
الجواب عنه بحمل الامكان على الامكان الوقوعى وفيه ان التوجيه بان يختار الشق
الثانى ونقول المراد المستدل بالامكان الامكان الذاتى لا الامكان الوقوعى واراد
بالخلاء الخلاء فى عالمنا هذا فانه المتنازع فيه كما لا يخفى وح يكون المراد واستدل به
على ان الخلاء فى عالمنا ممكن بالامكان الذاتى وتوجيه الاستدلال به ح على ذلك هو ان
الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء فى وقت من الاوقات دليل على امكانه
الذاتى فى جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن فى وقت ما ممكن
فى كل وقت كما قرر فى شارح حكمة العين

تمت الرسالة

ملا چلبي محمد بن على الدياربكري

بسم الله الرحمن الرحيم يا من توحدت فى هيئة ملكوتك
وتفردت بهندسة جبروتك منك منطق الكلام فى بيان المعانى والبيـ
ـنات العلى العالمين فى تشييد المبانى خلقت السموات والارض فى ستة
ايام وكان عرشك على الماء فى شهور واعوام ما اعظم قدرتك واغرب صنعتك
نحمدك على موهبة كرمك ونشكرك على عوائد نعمك هديتنا الى الصراط المستقيم وارشدتنا
الى الطريق القويم فنتضرع اليك فى ان تجعلنا من عبادك الصالحين حامديك
ونبتهل لديك فى ان تحشرنا فى زمرة البررة من شاكريك متشفعين اليك
بسيدنا ونبينا سيد انبيائك وسند اصفيائك الذى ارسلته رحمة

للعالمين

للعالمين وكملت به الشريعة والدين فشرف اعظم وصل وبارك وسلم
عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته واحبائه ما دامت موصوفا بالكرم
ومنعوتا بالفضل والاحسان على الامم فان السلطان الاعظم والخاقان
المفخم صنديد سلاطين العالم ملاذ خواقين بنى آدم معاد سلاطين الامم ملجأ
قياصرة الروم واكاسرة العجم المتضعضع لهيبته اعناق جبابرتهم والمتكسر
عند سطوته سورة اكاسرتهم المتوجهة الى خدمة ركابه سلاطين كل الآفاق
عليهم بجميع الفضائل وفاق الذى قد خصه الله تعالى بالنفس القدسية
والكرمه بالرياسة الانسية وشرفه بالشجاعة العلية وعظمه بالسلطنة مظهر
كلمة الله العليا رافع مراتب العلماء العالية القصوى ناصب رايات شرائع
دين الله خافض الوية اعداء الله حافظ بلاد الله ناصر عباد الله خليفة
رسول الله المجاهد فى سبيل الله الساعى فى كلمة اعلاء الله من النجح الى بابه قبلة
المطالب ومن لاذ بأعتابه تتوصل اليه كل مآرب غياث لارباب الفضائل
كلهم معاذ لاهل العلم فى كل حادث الا وهو السلطان بن السلطان ابن الخاقان
ابو الفتوح سلطان مراد خان غازى ابن السلطان احمد خان ابن السلطان
محمد خان لا زال الله سبحانه حافظه ومعينه وناصره وعصمه الى انقراض
الزمان وسابق الاوان رسالة مشتملة على بعض من المقاصد وشئ من
القواعد سارعت الى امتثال حكمه والمباشرة الى ما رسم فجمعت بعض
المقاصد من العلوم العقلية واهديتها الى سدته السنية فكتبت عليها بعض
العلماء وجم غفير من الاذكياء فامر نائب السلطان نصره الله ان اتامل
فيما قرروا وانظر الى ما علقوا عليها وحرروا فكتبت بعد النظر فيها ما سنح
لى خاطرى فى ذلك الآن وما بدا لى فى ذلك الزمان فجعلت ذلك رسالة حديثة
واهديتها الى عتبته العالية ذو المفاخر والمناصب العوالى وان وقع فى حيز
القبول والرضا فهو فى غاية المراد ونهاية المنى والى الله التضرع فى ان
يجعلنى من عباده الصالحين آمين اللهم برحمتك يا ارحم الراحمين فلنشرع
فى المقصود بعون الملك المعبود فذكرنا فى رسالتنا القديمة

ان الافلاك الثابتة متحركات اعاليها محاذية لحركات اسافلها كما في التدوير
فما بالهم فرقوا بينهما ذكره ارباب الرسائل وهو ما في الجواب ومنهم من اجاب
بان التقسيم بحسب الرؤية ولقد اجاد في ذلك وقد ذكره السيد قدس سره
في شرح الجغميني ومنهم من نقل جواب المحقق اللاري وذلك امر مشكل فليتأمل
مراده وقد ذكرنا فيها ايضا ان ما بين الذروتين من منطقة التدوير بقدر
رابع في المتحيرة لها فما بالهم جعلوا العقدتين لا في المتحيرة ثلثة من ارباب الرسائل
من لم يذكر شيئا في جوابه ومنهم من قال عبد الرحيم جوابه مذكور في الرسالة الفتحية لعلي
ان ذلك امر مشكل قد ذكرنا في الرسالة العذبة القاضي
المشهورة وما يتعلق بها من الاسولة والاجوبة من اصحاب الرسائل من قال
ان الكل مذكور في اشكال التاسيس وشرحه وهذا النوع من السؤال انما يرد على
من لم يتتبع كلام الغير لنفسه فابتهاجا بذلك اعجابا ابتهاج بحديث بنعمة الله
لا ابتهاج عجب وكبر نعوذ بالله من شرور انفسنا ومنهم من قال ان اللازم مما ثبت
في المحكم عدم الجزم بالانتهاء في التلاقي لا الجزم بعدم التلاقي اقول من القائل بان
اللازم مما ثبت في المحكم الجزم بعدم التلاقي وقد حررنا في نقل الاعتراض المنقول
هناك عن الابهري هكذا وعلى هذا يجوز ان لا ينتهي التقارب ابدا الى التلاقي وقد نقلنا
فيها اعتراضا عن العلامة الابهري فاورد عليه بعض اصحاب ارباب الرسائل ان
العلامة الابهري ليس بوحده فهذا الاعتراض حقيق بنسبته اليه اقول من الذي ادعى
التفرد الابهري واورد بعضهم على ما ذكرنا هناك من انه يلزم بالجواب بان ما ذكر من
جواز عدم انتهاء التقارب ابدا الى التلاقي امر يشهد صريح العقل بفساده
ان عنى ان لا يلزم بالعقل من الجزم بانه امر يشهد صريح العقل بفساده وانه بعيد
في ذلك اذ لم يتأمل كلام السيد المحقق الرومي في ذلك المقام
قد ذكرنا في الرسالة العذبة فاعرف ان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص
مطلقا وما يتعلق به من الاسولة والاجوبة وذكر بعض ارباب الرسائل حاصله
ان ذلك ملتقط من الكتب قد عرفت جوابه على ان ما فعلناه من الاتيان بالاختصار
امر لا يخفى لطفه واورد بعض الفضلاء عبد الرحيم على ما ذكرناه فيها حيث انه بين الجواب بان

الصغرى

الصغرى موجبة سالبة الطرفين اي ان الاولى ان يقال موجبة سالبة المحمول
ونحو انه لو قيل ذلك لتوهم الحصر واورد على ذلك بحثا موجبه انما ذكره ابن الحاجب
في مختصر الاصول ولقد اجاد ذلك يعلم ان ايثار الجواب الثاني مبني على ما هو الغلط
المشهور فيما بين القوم من عدم تأويل السالبة بالموجبة وما ذكره ابن الحاجب
امر خلاف الغلط قد ذكرنا في الرسالة العذبة تعريف الامور
العامة وما يتعلق به اعتراضا وجوابا فتعقبت كلمات اصحاب الرسائل على ان
ذلك ما هو ذم القوم وتمام ذكرت وجه دفعه واورد بعض الفضلاء على ما ذكرناه
هناك من ان الكلام لبعض المحققين عبد الرحيم يحتمل لكون العبارة لا تدل عليه ظاهرا على انه
لا تدل عليه العبارة اصلا كما قال المحقق الدواني اقول انه لم يبين لوجه عدم دلالة
عن ذلك وهو ان هذا الاحتمال مقابل للاحتمالين الذين المبنى دون تحقق ذلك
قرينة ظاهرة على انه غير مستفاد من العبارة فليس بظاهر منها واما كيف يقول
لا تدل عليه اصلا مع ان السيد ذكر فيما نقل عنه في حاشية التجريد وتقوم فهمها
هذا المعنى من الموجبة ايضا فليتدبر اورد بعض الفضلاء على
ما ذكرنا في الرسالة العذبة من ان تعليل العلامة التفتازاني انما يتم اذا كان التعريف
اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية مع ان ذلك ليس بثابت لان التعريف
اللفظي عنده داخل في مطلب ما الاسمية فيكون دليله تاما بلا شبهة اقول
ما ذكرناه من الايراد ليس ايرادا الزاميا حتى يتوجه ان المقدمة ليست مسلمة
عنده وقد كتبنا حاصل هذا الايراد مع محصل هذا الجواب في حاشية رسالتنا
واجاب اولا عما ذكرناه هناك من ان استحالة الثاني بدون الاول لا يفيد تقدم الاول
عليه بل انما يفيد الاستلزام بان مراده رحمه الله ان من لا يعرف مفهوم اللفظ
اولا استحال منه طلب وجود ذلك المفهوم به وفيه نظر فان قوله لان من لا يعرف
مفهوم اللفظ استحال انه دليل على ما ادعاه بتمامه اولية طلب شرح
الاسم بالنسبة لوجود المفهوم في نفسه وتقدمه عليه فلو اخذ الاولية فيه
كما زعمه المورد يلزم المصادرة وثانيا بان حاصله ان استحالة شيء بدون شيء
تتصور بكون الثاني معلولا للاول وبكونه لازما له من غير علة وبكون الثاني موقوفا

عليه للاول لا ولان باطلان بهما فتعين الثالث وفيه نظر فان الاسمى لانه الاعم من
الاولية والهو التوقف كما صرح هو بنفسه وكذا العام لا دلالة على اى من صدق
الدلالة الثلث مما ذكره في الجواب لما لا علينا وجه اورد ان مدعى اللالة توقف
الثانى على الاول واين التوقف من الاستلزام ثم يحتمل المراد مما ذكرنا ما قلنا انهم
يراجعوا واورد بعض ارباب الرسائل على ما ذكرنا في رسالة الغديرية من ان
المقصود بوجه العام يكفى للتصديق بالوجود في المحل مع انه ليس من المطالب
ان التصور بوجه عام داخل في التعريف اللفظي فيكون من مطلب ما الاسمية
والجواب ان التعريف اللفظي من المطالب التصديقية فكيف يكون من مطلب
ما الاسمية وعلى التقدير كونه منه ان ما ينفع هو ان بحث الاصطلاح لما
الاسمية هو المحدد العام الاسمى كما هو المصرح فيما بينهم والتعريف اللفظي عن
مطلب ما الاسمية على سبيل المسامحة والتوسيع واورد بعضهم على ما
ذكرنا في الرسالة من ان لو خصصنا مطلب هل البسيط بما ذكر يبطل انحصار
مطلب هل البسيط والمركبة منعا مستندا بسند يعلم منه انه لم يتفطن
لوجه معرفة لبطلان الحصر في البيان قد ذكرت في
الرسالة الغديرية مما من الاستعارة الاصلية والتبعية وما يتعلق بين
الاسولة والاجوبة فقد اورد بعض الفضلاء ارباب الرسائل ان ما ذكر في
ما خوذه من كتب القوم والجواب ما عرفت مرارا واورد بعضهم على ما ذكرنا
فيها ان قيد الكلام زائد لان هو هذا التقسيم للفظ المستعار والتام لان الاستعارة اصلا
فلا بد حمل تحت القسم حتى يحتاج الى اخراج بزيادة قيد الكلام انه لا وجه
لهذا الكلام جاء مما ذكرنا في تقسيم الاستعارة بمنزلة التعريف للاقسام فكانه
قيل الاستعارة الاصلية اسم غير مشتق ولا شك ان هذا التعريف يتناول العلم
الشخصي فلا بد من قيد لاخراجه اقول ما غفل هذا الفاضل عنه ان العلم معتبر
في مفهوم الاقسام والتقسيم فيكون حاصل التعريف الاستعارة الاصلية
اسم مستعار غير مشتق ولا شك ان هذا التعريف لا يتناول العلم الشخصي
فلا حاجة الى اخراجه واورد بعضهم على ما ذكرنا فيها ثم ذكر ذلك المحقق لكن

قوله

قوله العلم الالتفات لا يبعد ان هذا الكلام غير مذكور في حاشية المولى حسن چلبي
اقول من يدعى ذلك وهو ناش عن غفلة عن الثالث فالبيت بلفظ ذلك هو
المحقق المذكور في قوله هناك كما صرح به بعض المحققين وذكره لسبب شريف
لان مساعدات الشرح الشريف لا باب في مساعدته لسببين اخر اقول هذا هو ما
ذكرناه للتقول لنا هناك وفيه ان مراده به قد ذكرنا في
الرسالة الغديرية ما يتعلق بالقراءة في الصلوة اورد بعض الفضلاء عبد الرحيم
على ما ذكرناه هناك من ان المقرو بالفارسية على سبيل الترجمة يشتمل
على معناه فيكون جائزا الحاقا بالزبر لانه لبطلان قول الحاق بالزبر لانه
زعم ان ضميره في قول الشيخ الكمل في هذا المقام الحاقا به راجع الى الزبر وليس
كذلك بل هو راجع الى القرآن اقول اذا كان الضمير راجعا الى القرآن فيكون القرآن
ملحقا به وهو عبارة عن المعنى فالملحق به الالفاظ الفارسية او قرآنها او
معانيها والاولان باطلان لان الباطل من جنس الملحق به وكذا الثالث لان معانيها
عين القرآن فكيف يلحق الشيء بنفسه واذا كان راجعا الى الزبر باعتبار
المذكور منها او باعتبار كل واحد فيكون الملحق به الفاظ الزبر والملحق الالفاظ
الفارسية والاوجه هو جواب على ما بينهم ان ما ذكره اوضح من الدليل الدال على ان
مراد القرآن هو مطلوب المعنى المؤدى بامر يان كان شرعا يجوز القرآن في الصلوة
بجميع الالسنة المغايرة للعربية بل يدل على ان القرآن اسم للمعنى المخصوص
الدال عليه الالفاظ المخصوصة من الزبر فلو جاز القرآن في الصلوة بغير العربية
جاز بالفاظ اهل الزبر فقط والالفاظ الفارسية ليس موافقا للالفاظ اهل الزبر
فاجاب عن ذلك بقوله والمقرو بالفارسية على سبيل الترجمة يشتمل على معناه
فيكون جائزا الحاقا للفارسية بالزبر ووجه الالحاق اشتمال كل منها على المعنى
الذي هو القرآن وبعضهم اورد بان رجع الضمير الى الزبر سهو ظاهر فان الظ
ان ضميره راجع الى القرآن ولم يتفطن الرجل لانه كلامه من التناقض الظاهر
اورد بعض الفضلاء من ارباب الرسائل على ما ذكرناه هناك وهو بين لكلما
واحد بكلما اولا ان هذا زيادة من قبله وهو غير صحيح في نفسه لانه ابلغ ما ترك

محلا اصلا كيف وهو عمل بالدليلين كما هو المصرح به فالصحيح ترك كلا في الاصل
اولى بل ترك محلا من وجه واخذ محلا من الاخر من وجه آخر ثم عمل بالدليلين كل
بوجه كما صرح الشيخ به وليت شعري كيف غفل هذا الفاضل من كلام الشيخ حيث
قال فكيف يترك الحكم فالشيخ صرح هناك بانه ترك الحكم واورد هذا الفاضل
على ما ذكرناه هناك في محل الاستثناء من الانفصال لا الانفصال ان الفارسية
من جنس المستثنى منه وداخل فيه فلا يكون استثناء منقطعا لانتفاء شرط
وهو عدم الدخول اقول حاصل هذا الايراد مع التفصيل ذكرناه في حواشينا على رسالتنا
القديمة وجعلناه وجها لايراد العلامة اسعد الله وحصل ذلك الفاضل حينئذ
كالية الى ان التعليق انما في دخول المستثنى في المستثنى منه وقال انا
على ذلك فبما نحن فيه دخول المستثنى في المستثنى منه ظاهر فليس هناك تعليق
بالحكم اقول ذلك غير مسلم ثم في الشروع كذلك به والعجب منه انه صرح بان الاستثناء
في كلام صاحب الهداية متصل لا محالة وكيف اقدم على ذلك مع ان المستثنى
المتصل هو المخرج من حكم شيء متعدد والفارسية ليست تخرج عما حكم به على
اللغات واورد بعض ارباب الرسائل على التأويل الذي ذكرناه هناك
بانه تأويل سخيف في عبارة الهداية لا ضرورة داعية اليه اقول من يدعي ذلك
وانما الضرورة الداعية اليه في عبارة الشيخ الاكمل ولولاه لحمل عبارة صاحب
الهداية على معنى لطيف بعيد عن التكلف هكذا ويجوز بأي لسان كان
مثل الفارسية او بأي لسان كان مغايرا للفارسية فعلى الاول يكون
كله سوى بمعنى المثل وعلى الثاني يكون للصفة
قد ذكرنا في الرسالة القديمة حديث انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى
فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى
دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه وذكرنا بعض ما يتعلق
من الكشف والتوضيح وغير ذلك اورد بعض الفضلاء على ما ذكرنا هناك من
ان النية في الحديث محمول على المعنى اللغوي ليت شعري بعد ما قال انه وجه
الاستدلال من ان المعنى الاعم من نية الرسول بيان الصحة [illegible] ذلك فعينه

حملوها على الصحة بناء على المعنى الاعم من النية كيف حكم بان الحق ان النية فيه
محمول على المعنى اللغوي اقول انه امر واضح ما ان الشافعية لما تمسكوا على مطلوبهم
بالحديث زعما منهم ان النية فيه بالمعنى الشرعي بينا وجه استدلالهم على وفق
مرامهم في مقام الاعتراض اعترضنا عليهم بان الحديث لا يدل على دعواهم وبعضهم
اورد عليه بانه خرق للاجماع اذ لم يقل احد من الفريقين بان النية محمولة على
المعنى اللغوي اقول نشأ ذلك من عدم الوقوف على كلام العلامة البيضاوي في
شرح الحديث والعجب انه من اين حصل له التتبع التام وبعضهم اورد بان حاصل
الاستدلال ان الشافعية حملوا النية على المعنى الشرعي والحنفية انا زعموا
ذلك ولو احتمل كون النية فيها بالمعنى اللغوي لحملوا عليه حتى يسقط
استدلالهم اقول نعم المستدلون حملوا على ذلك لكن يرد عليهم ان النية في الحديث
ليس كذلك فلا يتم الاستدلال لهم وما ذكر من الملازمة واضح البطلان وبعضهم
اورد على ما ذكرنا في كشف الحديث ان هذا ملتقط من شرح الكرماني والعسقلاني
والعيني والتفتازاني وغيرهم اقول ان الله سبحانه وتعالى يعلم اني ما ظفرت
بشيء مما ذكره من الشروح مع ان الالتقاط من كلام الغير بطريق الاتيان بحسن
التعليق لا عار منه واورد بعضهم على ما ذكرته هناك من الشق الاول من
الاعتراض انه ماخوذ من كلام صاحب التلويح عند حين ترتيب الرسالة
ثم بعد ما رتبها تصفحت نسخة التلويح فرأينا الا رتبه كما ذكرنا وبعضهم اورد
على ذلك الشق مع ان الاعمال ههنا بمعنى العبادات فلا يرد ذلك اقول
قد كتبنا هذا السؤال مع ما يرد عليه من وجوه ثلثة في حواشي رسالتنا
القديمة واورد بعض ارباب الرسائل على جواب ايراد ذكرناه في الرسالة
من ان ثواب كلها ثواب ما نواه وهو الايمان والاسلام يعني ما حصل للذاكر
من ثواب ذكر الله مع الغفلة عنه ثواب ما نواه وهو الايمان والاسلام و
ما حصل للميت من ثواب دعاء الاحياء له ثواب ما نواه الميت حال حياته
وهو الايمان والاسلام ايرادا مردود بان الشقين ليس احدهما مرادا للكل بل المراد
ما ذكرناه واورد بعض ارباب الرسائل على ما ذكرناه هناك في ان المراد

ان الحدیث المحکی یدل علی ان صحة الافعال موقوفة علی النیة بالمعنی اللغوی بذلک

من کلمة لا یبعد المدعی انه لو ارید من النیة هذا المعنی لا یحتاج حمله الی ارتکاب هذا التجوز

الی آخره اقول قد کتبنا مثل ذلک فی حواشی رسالتنا القدیمة

قد ذکر فی الرسالة القدیمة فی تفسیر قوله تعالی وهو الذی خلق

السموات والارض فی ستة ایام وکان عرشه علی الماء وما ذکر بعض محققی

المفسرین فی ذلک المقام ذکر القاضی فی تفسیر قوله وکان عرشه علی الماء لم یکن

حائل بینهما لانه موضوعا علی متن الماء وذکر فی توجیهه انه لو کان موضوعا

علی متن الماء لزم قبل خلق العالم احد الامور الستة وحین خلق تمام العالم احد

الامور الخمسة والکل باطل کما لا یخفی علی من تدرب فی الحکمة واورد بعض ارباب

الرسائل ان القاضی تابع القواعد الحکمیة اذا لم تکن مخالفة للقواعد الاسلامیة

اقول ما ذکرنا من الامور ستة منها لا تخالف القواعد الاسلامیة حتی یقال ان بطلان

خروج الماء عن حیزه الطبیعی مخالف للقواعد الاسلامیة واورد اولا علی ما ذکرنا

من انه یلزم اما خروج الماء عن حیزه الطبیعی وهو باطل ان الله تعالی یجوز ان یجبر

الماء عن حیزه الطبیعی اقول ان الله تعالی ان کان موجبا بالذات فلا یتصور ذلک

لان نسبته الی الاوقات علی السویة بحسب الاوقات فلا یتصور کونه قاسرا فی بعض

دون بعض وان کان مختارا فیتعقل خروج الماء عن حیزه الطبیعی ممتنع والله سبحانه

لا یتعلق بالممتنع وصاحب التحصیل قد اکثر من هذا وثانیا علی ما ذکرنا من انه

یلزم تخلخل الماء وهو باطل منافیة بالسؤال وجواب طویل وذلک مدفوع بان

تخلخل الماء لم یخلو اما لطبعه او لقاسر والاول باطل لان التخلخل لو کان لطبعه

لکان دائما بالتخلخل لانه مقتضی الذات لا ینفک عنه والثانی باطل وکذا الثانی لانه

القاسر قبل خلق تمام العالم هو الله تعالی واما الوجه ولنسبة الثانی لا الی الماء علی السویة

بحسب الاوقات فلا یتصور کونه قاسرا فی بعض دون بعض واما الله سبحانه وتعالی

ان کان موجبا بالذات فکذلک وان کان مختارا فنقول التخلخل ممتنع والله سبحانه

وتعالی غیر قادر علی الممتنع هذا وقد ذکر فی الرسالة القدیمة ان المستدل اراد

بالامکان الامکان الذاتی فاراد بالخلاء الخلاء فی عالمنا هذا ولو وجب الاستدلال

اقول ان صحة خروج الماء عن حیزه الطبیعی وان سلم وان لم یکن من القواعد الاسلامیة صراحة لکنه منها بطریق الاستلزام فان القول بالحیز الطبیعی للاجسام متفرع علی اثبات الهیولی والقواعد الاسلامیة تنفیها فما یتفرع اثباته علی اثبات ما یتفرع نفیه علی نفیها لا محالة

ان الخلا

ان الخلاء قبل عالمنا هذا کان واقعا ووقوع شیء فی وقت من الاوقات دلیل علی

امکانه الذاتی فی جمیع الاوقات لان ثبوت الامکان ممکن وواجب فالممکن فی وقت

ممکن فی کل وقت واورد علیه بعض الفضلاء عبد الرحیم اما صاحب ارباب الرسائل ما حاصله

انه یجوز ان یتصف الخلاء قبل خلق تمام العالم بامکان الوجود وفیه امکانا مستمرا فی

جمیع الاوقات ولا یتصف بامکان الوجود بعد خلق تمام العالم واتی بما هو المشهور

فیما بین القوم من ان ازلیة الامکان لا تستلزم امکان الازلیة وطول کلامه بنقل کلام

المحقق الشریف فی بیان الاستلزام ونقل ما اجاب فی ذلک المحقق الدوانی

اقول اذا کان وجود الخلاء فی وقت ممکنا ذاتیا بالامکان المستمر فی جمیع الاوقات

کان وجوده فی جمیع الاوقات ممکنا ذاتیا لان نسبة الذات الی جمیع الاوقات

علی السویة فاذا کان الذات لا تقتضی وجوده وعدمه فی وقت فلا بد ان لا تقتضی

وجوده ولا عدمه فی وقت آخر والا یلزم الترجیح بلا مرجح والامکان الذاتی معتبر

بالقیاس الی الذات الشیء فاذا نظر الی ذاته من حیث هی هی مع قطع النظر عن

الاوقات لم یمتنع من اتصافه بالوجود فی شیء منها وهذا هو تحقیق ما حققه بعض

المحققین فی هذا المقام والحاصل ان الوجود السابق واللاحق امر واحد فی ذاته

لا یختلف اولا وثانیا بحسب حقیقته وذاته بل بحسب الاضافة الی الزمان فان

ذا تلازم الوجود ان امکانا وامتناعا لان الاشیاء المتوافقة فی الماهیة یجب

اشتراکها فی کیفیة نسبتها الی امر واحد یجب فی ذاتها واورد بعض ارباب

الرسائل ان بطلان تخلخل الماء وتکاثفه مما لم یثبت فی الحکمة وذلک ناشی

من توهم ان الحکمة کلها مدونة فیما رآه من بعض الصحائف تمت

هذه الرسالة للاستاذ المدقق والفاضل المحقق

ملا جلبی حررته من نسخة سقیمة فرحم

الله امرا صححه وانا الفقیر

محمد بن مصطفی

م

فالمدبرات امرا الملائكة يدبرون امر الله في الارض فجبريل يدبر الرياح والجنود
وميكائيل القطر والنبات وعزرائيل قبض الارواح واسرافيل ينزل الامر عليهم
وقوم حفظ الناس وقوم ضبط الاعمال والارحبس ينوب عن الجمع ويدبرهم
بالله فالامر كله لله او نجوم تتميز الاوقات بسيرها وتختلف الفصول والاحوال
او جعل احوالها اسبابا عادية لامور مخصوصة قال الامام ولو قدر ان الصانع
الذي هي تدل عليها اعطاها قوة مؤثرة في الوجود ~~الا الله فانه خالق كل شيء~~
امر فلا يطعن في الدين اقول الا انه خلاف اليقين اذ لا مؤثر في الوجود
الا الله فانه خالق كل شيء او غزاة بالخيل في الطرف في ادبار امره او يدبر في
امره او خيل بالظفر وهي مدبرة له على الاسناد المجازي او ارواح تؤثر في هذا
العالم بالاعانة والتعليم ونحوهما او تنتهي الى عالم الملائكة ودرجاتهم عبس الصدى

لعلك باخع نفسك قاتل نفسك واصل البخع ان يبلغ بالذبح البخاع وهو عرق مستبطن الفقار
وذلك اقصى حد الذبح وقرئ باخع نفسك بالاضافة ولعل للاشفاق اي اشفق على نفسك ان
تقتلها ان لا يكونوا مؤمنين لئلا يؤمنوا او خيفة ان لا يؤمنوا فاصرة في الشواء قوله البخاع
بكسر الباء اثبات البخاع بالباء تفرد به الزمخشري وذكر الفايق انه عرق النخاع بالنون المثلثة وبتقديم
المطرزي على ما نقل عنه وقال ابن الاثير بحثت في كتب اللغة والطب والتشريح فلم اجده الا بالنون
المتقدم على الثاني سبحانه والمثبت هو الزمخشري اذا قالت فدام فصدقوها قوله
اي اشفق على نفسك يعني انه للاشفاق المخاطب فان الله تعالى منزه عن الخوف والرجاء ولعله بالاول
لانه لم يكن منه اشفاق حتى يصح الخبر قال الطيبي دل على الامر بالاشفاق وفيه الانكار اي لا تفعل
ذلك فلا تفعل وفي قوله انك تقتل ذلك بحيث الان يا ولا بل المراد تقتل بقتضى لك ذلك بعد
ان لا يؤمنوا

قوله في سورة ابراهيم فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء من الاول للبيان واقعة موقع الحال والثانية للتبعيض واقعة موقع المفعول اي بعض الشيء الذي هو عذاب الله ويجوز ان يكونا للتبعيض اي بعض شيء هو بعض عذاب الله والاعراب ما سبق ويحتمل ان يكون الاول مفعولا والثانية مصدرا اي فهل انتم مغنون بعض العذاب بعض الاغناء قاضي

واقعة موقع الحال قدمت على صاحبها لكونها نكرة فان قيل فيلزم تقدم الحال على صاحبها المجرور وقد صرحوا بانه لا يجوز في الاصح قلنا جوزه ابن كيسان وابو علي وابن الدهان وكفى بهم قدوة على ان يجوز ان يكون حالا مما استقر من شيء اعني بعض للامر المجرور بعد لكن الاول اظهر واوفق لكلام المصنف هو بعض عذاب الله الضمير عائد على شيء والاعراب ما سبق لكن يصح التقدير ازاء في قوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا في سورة البقرة ان يكون من التبعيضية ظرفا مستقرا او كونه لغوا حالا مما بعده بالنجاة فقول المصنف هنا كما في سعدي جلبي هو في الحال من شيء على مذهب كثير من النحاة من جواز تقديم الحال على ذي الحال المجرور وان منعه الاكثرون منهم وقيل مما استقر من كثير اعني بعض وكلام المصنف في تقرير المعنى يلائم الاول حيث عرف الشيء ووصفه بالذي هو عذاب الله اذ لا معنى في اضافة بعض الشيء منكرا ثم بيان ذلك البعض بانه عذاب الله ثم هو بعض عذاب الله الضمير للبعض دون شيء حتى يكون المعنى بعض شيء هو ذلك الشيء بعض عذاب الله كما قال جار الله اذ لا معنى للقول هل انتم مغنون عنا بعض بعض عذاب الله وعلى هذا الوجه يكون من عذاب الله حالا مما استقر من شيء مع تغير طفيف في المعنى بخلافه على الوجه الاول كما عرفت سنان افندي قال قلت اي فرق بين من في عذاب الله وبينه في من شيء قلت الاول للتبيين والثانية للتبعيض كانه قيل فهل انتم مغنون بعض الشيء الذي هو عذاب الله ويجوز ان يكونا للتبعيض معا بمعنى هل انتم مغنون عنا بعض شيء هو بعض عذاب الله اي بعض بعض عذاب الله كشاف بعض الشيء الذي هو عذاب الله فان قلت كيف طابق هذا التقدير قوله من الاول للتبيين والثانية للتبعيض قلت من حيث ان من شيء في مفعول مغنون ومن عذاب الله حال منه قدمت لانه ذو الحال نكرة والحال وصاحبها في الحقيقة صفة وموصوف بعض شيء هو عذاب الله فعلى هذا من شيء بدل من عذاب الله على ان لا يكون المبدل منه مطرحا والبدل لما كان كالبيان للمعول قال هو بعض عذاب الله فيرجع حاصل المعنى الى قوله مغنون عنا بعض عذاب الله طيبي قلت الاول للتبيين وقدم على المبين للاهتمام وجاز هذا التقديم سواء جعل لغوا اذ جوز كون البيانية كذلك او مستقرا لانه حال في الحقيقة عن ما استقر اعني بعض لا عن المجرور وحين واذا جعلا للتبعيض فالوجه على ما قرر ان يكون الاول حالا كان قيل هل انتم مغنون عنا بعض شيء

حال كون ذلك بعض عذاب الله وجعله حالا من المجرور ليكون المعنى لبعض بعض عذاب الله ولا يصح
الالغاء اذ لا يصح ان يقال يفعل فلان من حيث دون ملابسة بينهما تصحح النسبة وجعل
الثاني بدلا من الاول بإعادة اللفظ والمعنى كشف الكشاف هو بعض عذاب الله
الضمير عائد الى شيء فيوافق ما في الكشاف قيل الضمير للبعض في من شيء حتى يكون المعنى لبعض شيء
وهو ان ذلك الشيء بعض عذاب الله كما قال جار الله اذ لا معنى للسؤال هل انتم مغنون عنا بعض بعض عذاب الله
وعلى هذا الوجه يكون من عذاب الله حالا ما سبق من شيء من غير خلل في المعنى بخلافه على الوجه الاول
انتهى وفيه بحث اما اولا فتحقيقه ان لفظ شيء بدل تنكيره على معنى القلة فاذا حمل بعض عذاب الله
حالا عنه ليظهر كون ذلك الشيء القليل عبارة عن بعض عذاب الله لان الحال مبين فاذا اضيف اليه
بعض يكون المعنى بعض بعض عذاب الله ولا انهم من كون بعض عذاب الله بيانا للشيء منكر كون ذلك
البعض قليلا بينهم كون ذلك البعض المضاف لذلك البعض اقل منه فيؤول معنى قولك لبعض بعض عذاب
الله الى قولك اقل قليل عذاب الله والمراد به المبالغة في نفي الاغناء على ما يقتضيه المقام واما ثانيا فلان
المحذور الذي تفطن ذلك القائل لوروده على الاحتمال الاول حيث قال اذ لا معنى في اضافته بعض الى شيء
منكر ثم بيان ذلك البعض بانه عذاب الله وارد بعينه ههنا فانه قول المص والاعراب هاهنا يقتضي
كون قوله من عذاب الله حالا على هذا الوجه ايضا ولا اطلاعنا بيان في الكل ما يرشد اليه قول المص
هو بعض عذاب الله على كلا التقديرين واما ثالثا فلان كون البعض حيثما وقع من افراد ما اضيف اليه
او اجزائه امر مقرر اما الحاجة الى البيان هو ما وقع مضافا اليه لكن فيكون اخذ البعضية في البيان زيادة
على قدر الحاجة ولعل هذا هو مختار صاحب الكشاف على ما اختاره له وقد ذهب الى ذلك القائل
بل على جميع الناظرين في هذا المقام والاعراب هاهنا يقتضي ان من الاول واقعة موقع الحال
الثانية واقعة موقع المفعول في الوجه الاول ولا يرد عليه ما قيل انه يكون بدل عام من خاص وهذا
لا يقال لان بعضية الشيء مطلقة فلا يكون الحال بعض وهل انتم مغنون لبعض عذاب الله لبعض
الاغناء لا يذهب عليك ان دفع بعض العذاب قد يكون بالكلية وقد يكون بالجملة بان يخففوه مثلا
والمراد نفي قدرتهم على دفع بعض العذاب بعض الدفع فضلا عن كون جميع العذاب او دفع عذاب
مثلا بالدفع الكلي فيكون الكلام من باب تقييد المقيد بان جعل تعلق الظرف الثاني للفعل بعد ملاحظة
تعلق الظرف الاول وتعلق المفعول به على نمط قولك كانت من بيت لك من العنب كما ذهب اليه
صاحب الكشاف في تصحيح تعلق الجارين في قوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا فلا يرد عليه ما قيل
انه يلزم ان يتعلق الظرفان من جنس واحد دون ملابسة بينهما تصحح النسبة انتهى وكان بعض
الناظرين في هذا المقام زعم ذلك الايراد بانما صاحب في كلام المص عن ظاهره وحمله على وجه

على وجه اخذ بكل بعض المفسرين فقال عند قوله بعض الاغناء في من شيء في الاثبات فلا اصلا اغنائيا
بحذف الموصوف واقيم الصفة مقامه والبعضية مستفادة من شيء المنكر لا من من للتبعيض فانه
زيدت انتهى وانت خبير بانه بعيد عن سوق كلام المص بل لا نرى ان هذا الكلام غير موجب لكونه استفهاما
فيكون من فيه زائدة على ما قيل موافقا لقول الجمهور من انها لا تزاد في الكلام الموجب على ان الاستفهام
ههنا انكاري واحكامه احكام النفي على ما صرح به فقول ذلك القائل من زيدت في الاثبات ليس له وجه
فليتدبر لكون الفاضل عزمي زاده اقول ذهب الفاضل المحشي سنان افندي
الى ان من الاول اذا كانت للتبعيض يكون حالا ما تقدم من من شيء اعني لفظة بعض المستفادة
من قوله من شيء فيكون المعنى هل انتم مغنون عنا بعض شيء حال كون ذلك البعض بعض عذاب الله
وهذا المعنى صحيح خال عن خلل بخلاف الوجه الاول المذكور في كلام القاضي وهو كون من للبيان
فالبيان للشيء المنكر دون لفظة بعض كما يدل عليه قول القاضي اي بعض الشيء الذي هو عذاب الله
ولم يجعل بيانا للفظة بعض اذ لا معنى للقول هل انتم مغنون عنا بعض شيء الذي عذاب الله وهذا
معنى ما اراده المحشي من الخلل في الوجه الاول واما على الوجه الثاني اعني كون من للتبعيض في الموضعين
فتبيين بعض شيء بكونه بعض عذاب الله صحيح للفرق الظاهر بين قولنا بعض شيء ذلك
البعض هو عذاب الله وبين قولنا بعض شيء ذلك البعض هو بعض عذاب وما قررناه اندفع البحث
الثاني الذي اورده مولانا المرحوم عزمي زاده افندي على المحشي المذكور واما البحث الاول في حاصله منع ما ادعاه
المحشي المذكور من انه لو رجع الضمير في قول القاضي هو بعض عذاب الله الى الشيء لا الى ما ذكر صاحب
الكشاف من ان المعنى بعض بعض عذاب الله وهو مما لا معنى له وحاصل عدم تسليم انتفاء المعنى على
هذا الوجه مستندا بان بعض البعض قليل بالنسبة الى البعض فيؤول معنى قولك بعض بعض عذاب
الله الى اقل قليل عذاب الله والمقام مقام المبالغة في نفي الاغناء بوجه ما وهذا معنى صحيح لا غبار عليه
وفيه ان الاضافة في كلام صاحب الكشاف اعني قوله بعض بعض عذاب الله بيانية والاضافة
لا تعلق بها بكون المعنى اقل قليل كما لا يخفى واما البحث الثالث في حاصله ان شيء معناه بعض شيء
وبعض الشيء اما جزء او فرد منه وعلى كلا التقديرين فالمحتاج الى البيان انما هو الشيء المضاف
اليه اذ الشيء الذي يتبين اجزاؤه وافراده فبان البعض مستغنى عنه بيان ما اضيف اليه
وانت خبير بان البعض هو المقصود من السؤال بالاغناء في هذا المقام فكونه احرى بالبيان
مستغنى عن البيان كما لا يخفى على ذوي الاذهان ثم قول المحشي المرحوم ابن العزمي لا يذهب عليك ان
حاصله ان امتناع تعلق حرفي جر بمعنى واحد بفعل واحد ليس على اطلاقه بل اذا قيد الفعل بالمجرور
الاول يصح تعلق المجرور الثاني به باعتبار المغايرة في الاطلاق والتقييد كما قال صاحب الكشاف

ونحريره ان رزقوا جعل مبتدا من ضمير الجنات ثم جعل مفيدا بالابتداء من ضمير الجنات مبتدا
من ثمرة وحاصله تعلق الظرف الثاني بالفعل بعد تعلق الظرف الاول وتقييده به قوله
وكان بعض الناظرين الخ اقول اراد ببعض الناظرين سنان افندي وحاصل اعتراضه
عليهما اولا فلان لا يفهم من قول القاضي ببعض الاغناء على وجه المفعولية المطلقة كون من
زائدة ضمنا بل انما اخذ التبعيضية من تنكير المنكر واما ثانيا فقوله فمن زائدة في الاثبات
غير مسلم لان الاستفهام هنا انكاري واقول الذي ذكره المفسرون ان هذا الاستفهام للتبكيت والتوبيخ
معنى غير الانكار هنا واما ما اراده صاحب الكشف على كون من في الموضعين للتبعيض
فنقول على ما افاده في بيان كلامه وتحقيق مرامه علامة الزمان وفهامة العصر والاوان
حضرة صنعي زاده افندي رحمه ان لفظ شيء نكرة تصدق على القليل والكثير وقصد الضعفاء
في السؤال لا بد عليه حالهم انما يتعلق باقل ما يصدق عليه شيء النكرة وذلك بذكر البعض
فالبعض المستفاد من من التبعيضية متحد في الصدق بالمعنى المراد من النكرة وحيث
بين بكون بعض عذاب الله دل على ان المبين اقل ما يصدق عليه شيء وهو عبارة عن
البعض لا محالة وهذا معنى قول صاحب الكشف اي بعض بعض عذاب الله وحيث
كان المقصد في الكلام هو البيان فكأنهم قالوا فهل انتم مغنون عنا بعض عذاب الله
ولكون هذا المعنى الدقيق مراد صاحب الكشف فارجع الفاضل المحشي سعدي افندي البعض
في قول القاضي هو بعض عذاب الله الى شيء تطبيقا لكلام القاضي على كلام صاحب الكشاف
وفي كلام الطيبي وصاحب الكشف ما يشير الى ما ذكر في بيان المراد وتنزيل
وتأنيس وذلك كما هو بالوجه المذكور في مطاوي هذه السطور من حقيقة المرام في
هذا المقام وبه يضمحل كثير من الاوهام لا سيما ما قيل انه لا معنى للسؤال هل انتم مغنون عنا
بعض بعض عذاب الله فلا يحتاج الى الاجوبة من ذلك المولى الاجل مبنية على ذلك القليل
المضمحل ولذا الجواب عن صاحب القيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل تمت

للمولى عبد اللطيف افندي

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون صل وسلم على من بقواطع حججه
نبهت الذين يعلمون والذين لا يعلمون وعلى آله واصحابه الذين هم في رياض المعارف
جائلون وعن مهامه الشكوك والاوهام حائلون وبعد فلما اتفق البحث والترديد في
كريمة قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد لعبده من اللبالي في المجلس الشريف العالي
مجلس ذي الشرائع والاحكام ومحفل ذي الفضل والاحتشام اعني به غرة السلالة
الطاهرة ولد سنة الاحرار والعبيد مولانا ابو الخير السيد عبد المجيد لا زال
له من التوفيق رفيق والى كل فوز وفلاح طريق وتنوع بالبحث والجدال
بينهما من ليس اهل للتكلم والمقال وكان تعليق البيضاوي عليها في غاية الاشكال
حتى لا يفهمه الا القليل من الرجال بعد دقة نظر واعمال وصرف ذهن وادعاء
حملني ذلك على ان اعلق عليها ما يوضح المقام ويزيل الغموض ويكشف المرام
فاعرضه على المولى المذكور لعلي آنس نارا من جانب الطور فان وقع في مطمح نظره
موقع القبول فهو غاية المقصود ونهاية المسئول والله الموفق وعليه التكلان
في السر والاعلان قال الله تعالى ولو ترى الخطاب لنبينا محمد صلى الله
عليه وسلم او لكل من يتأتى منه الرؤية اي ولو رأيت فانما لو تجعل المضارع
ماضيا عكس ان اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ببدر واذ ظرف ترى
والمفعول اي مفعول ترى محذوف اي ولو ترى الكفرة او حالهم اي حين
يتوفاهم الملائكة ببدر والملائكة فاعل يتوفى وتذكير الفعل لان تأنيث الملائكة
مجازي والفصل يحسنه وتقديم المفعول يعني الذين كفروا للاهتمام ويدل عليه
اي على كون الملائكة فاعل يتوفى قراءة ابن عامر بالتاء ويجوز ان يكون الفاعل
اي على قراءة الياء ضمير الله اي الضمير المستتر في يتوفى الراجع الى الله عز وجل
وهو اي لفظ الملائكة مبتدأ خبره يضربون وجوههم والجملة اي المبتدأ
مع خبره حال من الذين كفروا واستغنى فيه اي في الكون حالا بالضمير عن الواو
فان قلت الاكتفاء في كون الجملة الاسمية حالا بالضمير وحده ضعيف قلت لعل وجهه
انها لما كانت اسمية وخبرها جملة فعلية كانت في قوة الجملة الفعلية فلا يكون
الاكتفاء بالضمير ضعيفا وبهذا يندفع المخالفة التي ادعاها المولى سعدي چلبي حيث
قال هذا المخالف ظاهر لما مر في اوائل الاعراف انه غير فصيح وهو ان يضربون وجوههم

على الاول اى على تقدير كون الملائكة فاعل يتوفى فحال منهم اى من الذين كفروا
او من الملائكة او منهما لاشتماله اى لاشتمال جملة يضربون وجوههم وتذكير الضمير المجرور
في اشتماله الراجع الى الجملة باعتبار الشئ وبل بالكلام على الضميرين اى ضمير الملائكة
اعنى الواو وضمير الذين كفروا اعنى هم وادبارهم اى ظهورهم واستاهم جمع
سته وهو العضو لخسيس الدبر ولعل المراد تعميم الضرب اى يضربون ما اقبل
منهم وما ادبر او يضربون اشرف اعضائهم واخسها لعدم المبالات بهم
وذوقوا عذاب الحريق عطف على يضربون باضمار القول اى ويقولون
يعنى ويقول الملائكة للذين كفروا ذوقوا اى عذاب الحريق ثابت انه لهم
لعذاب الآخرة بعد هذا الضرب وقيل كانت معهم مقامع من حديد اى سياط منه
يجلدون بها جمع مقمعة وحقيقتها ما يقمع اى يكف بعنف كلما التهبت النار منها
وجواب لو محذوف اى لرأيت امرا فظيعا لتفظيع الامر وتهويله ذلك اى
الضرب والعذاب بما قدمت ايديكم اى بسبب ما كسبتم من الكفر والمعاصي
وهو اى بما قدمت ايديكم خبر ذلك يعنى ان ذلك في نظم الآية الكريمة مبتدأ وبما
قدمت ايديكم خبره وقوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد عطف على بما
قدمت ايديكم اى لتقرر ذلك الضرب والعذاب الواقع عليكم واقع بسبب ما قدمت
ايديكم للدلالة اى لاجل ان يدل العطف على ان سببيته اى سببية ما قدمت
الايدي للضرب والعذاب مقيدة بانضمامه اى بانضمام عدم كون الله تعالى ظلاما
للعبيد في الواقع اليه اى الى ما قدمت الايدي يعنى عطف عليه ليدل على ان
كون ما قدمت الايدي سببا للعذاب مع كونه تعالى غير ظلام للعبيد في الواقع اذ لولاه
اى لولا ثبوت عدم الكون ظلاما في الواقع والتقييد به لم يتعين ان يكون سبب الضرب
والعذاب في الواقع ما قدمت الايدي بل لامكن اى لجاز عقلا ان يعذبهم لا بما كسبت
ايديهم بل بغير ذنوبهم لانه اذا لم يكن الله لا ظلاما في الواقع جاز ان يكون ظلاما فيه
بان يعذبهم بغير ذنوبهم واذا جاز ان يعذبهم بغير ذنوبهم لم يتعين ان يكون ما قدمت الايدي
سببا للضرب والعذاب لجواز ان يكون بغير ذنب لعدم الكون غير ظلام في الواقع
بل يكون ظلاما فيه وهو تعذيبهم بغير ذنب وحيث قيدت سببية ما قدمت
الايدي للضرب والعذاب بنفي الظلامية في الواقع تعين ان يكون الضرب و
العذاب بسبب الذنب لا بغيره اذ لا يجوز ان ظلاميته حتى يجوز ان لا بسبب

لسبب ما قدمت الايدي بل بغير ذنب ففائدة العطف الدلالة على مقيدية عدم
امكان الضرب والتعذيب بغير الذنب الذي هو ظلم لانه لا يعذبهم بذنوبهم اى لانه
لو لم يثبت عدم الكون ظلاما في الواقع ولم يقيد سبب التعذيب وهو ما قدمت
الايدي به لامكن ان لا يعذبهم بذنوبهم وترك التعذيب بسبب الذنوب ظلم
كما هو فاسد زعم المعتزلة فيكون التقييد بعدم الكون ظلاما في الواقع على زعمهم لعدم
امكان ترك التعذيب بسبب الذنب الذي هو ظلم عندهم وانما كان فائدة التقييد
عدم امكان التعذيب بغير الذنب كما هو مراد المص لا عدم امكان ترك التعذيب
بسبب الذنوب كما هو رأى المعتزلة لانه ليس بظلم لانه لا يلزم من ترك التعذيب
بالذنوب الكون ظلاما فان ترك التعذيب مستحقه اى من مستحق التعذيب
ليس بظلم شرعا ولا عقلا بخلاف التعذيب بغير ذنب فانه ظلم فالتقييد بعدم
الظلامية لاجل عدم امكان التعذيب بغير الذنب لا لاجل عدم امكان ترك التعذيب
بسبب الذنب لما عرفت من انه ليس بظلم حتى يحتاج السبب لاجله الى
التقييد اى المقيدية بنفي الظلم حتى ينتهض اى يتقوم نفي الظلم سببا للتعذيب
بسبب الذنب واذا كان الحال كما عرفت فلا استدلال في الآية على ان ترك
تعذيب العاصي ظلم بها او في جعل المصرح نفي الظلم ههنا قيد الاسباب مستقلا و
حكمه بعدم كون ترك التعذيب من مستحقه ظلما كما انه صريح لما ذكره في سورة
آل عمران حيث جعله هناك سببا مستقلا وحكم بان ترك التعذيب من مستحقه ظلم
فقال وسببيته للعذاب من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي اثابة
المحسن ومعاقبة المسيء والصحيح ما ذكره ههنا فكانه ترقى من ذلك الى هذا كما قيل
على قوله والا لامكن الخ ان كون تعذيب التقي العابد بغير ذنب ظلما غير موافق
لمذهب اهل السنة وقيل الحق انه ليس بسبب لما ان امكان تعذيب في العبيد بغير
ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعنية بسبب ذنوبهم حتى يحتاج
الى اعتبار عدمه معه نعم لو كان المدعى كون جميع تعذيبه تعالى بسبب ذنوب المعذبين
لاحتيج الى ذلك انتهى وتحرير لتنزل ان ما ذكره القائل حق ولعل المصرح ليس
بذاهل عنه وانما قال ما قال مكالمة مع الخصم لقدر عقله كما قيل كلم الناس على قدر
عقولهم ليردهم عن الاستدلال بالآية على مذهبه بما يعتبرونه من كون نفي الظلم
سببا لاجل عدم امكان ترك التعذيب بسبب الذنب فاعتبره القاصر

قيد العدم امكان التعذيب بغير الذنب لئلا يتمكن لما اعتبر الخصم له فيكون ما ذكر القاضي لسد باب استدلال الخصم فكانه قال ان ما ذكرنا في سورة آل عمران من كون نفي الظلم سببا ينفي السببية بالعبدية لما قدمت الايدي لا الاستقلال وان سلمت ذلك لكن دعوى التعقيب واعتبرت ان يكون قيدا على ما اعتبرته لم تعتبره لما اعتبرناه وليس ما اعتبرته اولى مما اعتبرنا وهذا المقدار يكفي لكن سوق كلام وان لم يكن كلاما موافقا لمذهب المتكلم فاين بر وظلام للتكثير لاجل العبيد جواب عما قيل ظلام اخص من ظالم لانه للمبالغة المقتضية للتكثير ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم واجيب ايضا بان اذا نفي الظلم الكثير انتفى الظلم القليل لان الذي يظلم انما يظلم لانتفاعه بالظلم فاذا ترك كثيره مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضر كان لقليله مع قلة نفعه اترك وبان ظلام للنسب كما في عطار وتمار اي لا ينسب اليه ظلم البتة وبان المبالغة في النفي لا في المنفي اي في ليس للنفي ظلام كذا ذكر المولى سعدي چلبي في سورة الحج الى غير ذلك من الاجوبة وليكن هذا اخر ما قصدنا تعليقه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الغر المحجلين صلوة دائمة الى يوم الدين تمت

الرسالة لرمضان افندي و كمل ...

لان الله ليس بظلام للعبيد جملة حالية لتقرير انهم ما يستحقون ما يلقونه انما يلقون جزاء بما كسبوا فيكون عدلا محضا ولو قيل ليس بظالم لكان ابلغ والعدول عنه الى صيغة المبالغة للتنبيه على ان شانه تعالى تنفير ان يكون كل وصف له بالغا الى حد الكمال ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة الانيقة زعم انه لاجل العبيد ولم يدر ان ما يقال ان الله تعالى ليس بظلام للعبيد اصلا ونفي مبالغة الظلم لا يستلزم نفي اصله بل ربما يوجب اثباته بدليل الخطاب ورجوع النفي الى القيد لا يستقيم اذ المعنى حينئذ في الظاهر الكل ولا يلزم نفيه عن كل واحد فان رفع الايجاب الكلي لا ينافي الايجاب الجزئي وقيل ان الله عطف على ما قدمت ان ذلك العذاب بسببين سيئة ما صنعوا وسبب ان الله تعالى ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل ويرد عليه ان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم بل فضل فلا ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب وقيل العطف المذكور للدلالة على ان سببيته مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم وفيه ان الحق انما ذكر لانحصار السببية فيما كسبوا اذ لا يكون للتعذيب سبب اخر محتملا وذلك غير سديد من الكلام وليس مقتضى للمقام

ابن كمال باشا زاده رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه واله اجمعين اما بعد فقد قال الفاضل البيضاوي في تفسير آل عمران في قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وان الله عطف على ما قدمت وسببيته للعذاب من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء انتهى قيل فيه ان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا فلا ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب بقبول العبيد مثلا هذا الاعتراض عدم الفرق بين السبب والعلة الموجبة والفرق واضح فان السبب وسيلة محضة لا توجب حصول المسبب كما ان النفي للكتابة غير موجبة اياها والعدل اللازم في نفي الظلم سبب لعذاب المستحق وان لم توجبه فالاستدلال بعدم اللازم لاثبات عدم السببية فاسد جدا واما قوله العدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء فمعناه انه المقتضي العدل اذا خلي وطبعه وتقرر لكونه وسيلة ولا يلزم منه ايجاب الاثابة والمعاقبة على كل حال على ما ينبني عليه قول سبقت رحمتي على غضبي لا يقال يحتمل ان يكون بناء هذا الاعتراض على المفهوم المعتبر عند الشافعية لا على كون السبب موجبا حتى يلزم ما ذكرتم لانا نقول ان اردت بالمفهوم مفهوم قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد فنقول حاصله ان العدل سبب لعذاب المستحقين فالمفهوم منه ان العدل لا يكون سببا لعذاب غير المستحقين فهو معنى متفق عليه لا نزاع فيه وان اردت ان المفهوم من قولنا سبب تعذيبهم كونه تعالى غير ظالم انه لو لم يعذبهم لكان ظالما نقول انه مع بعده عن سياق كلام المعترض فقبيل الاستدلال بانتفاء السبب على انتفاء المسبب فيكون مبنيا على كون المراد بالسبب السبب الموجب كما قلنا ولا يكون من باب المفهوم في شيء وان اردت غير ذلك فبين حتى نتكلم عليه فالحق ان حاصل الاعتراض الاستدلال بتخلف احد المتنافيين في وجود على انتفاء الاخر والجواب ان لا منافاة بينهما فان التنافي يقتضي ان في كون العدل سببا موجبا للعذاب انه تعالى يعذب لعدله وان شاء يغفر بلطفه وكرمه على ان في ترك التعذيب لا يلزم انتفاء نفس العدل بل انتفاء كونه وسيلة كما لا يخفى ولا محذور فيه ثم يتبين في دفع هذا الاعتراض ان حاصل معنى الاية دفع العذاب عليكم ولم يترك لشعار ان الله تعالى ليس بظلام للعبيد وهو يتعلق قد يدل على ان نفي الظلم لا يكون سببا لترك التعذيب من مستحقه وبدل على كون الظلم سببا لترك التعذيب بل سببا اخر هو لطفه تعالى فلا يرد عليه اورده المعترض من ان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا فينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب انتهى اقول هذا ذهول عن مقصد المعترض ايضا فان حاصل ما ذكر على ما قررنا الاستدلال بتخلف احد الشيئين في

لذهول المعترض عن مقصد الفاضل البيضاوي عليه ما في المنزل اعني به

على انتفاء الاخر فدلالة الكلام على كون الظلم سببا لترك التعذيب وعدمها خارج عن المطلع
نظرو على انه اذا كان المراد بالسبب الموجب على ما هو مبنى كلام ذلك البعض فدلالته على ان
ان وجود السبب الموجب كما يكون سببا لوجود المسبب يكون عدمه سببا لعدمه كما في طلوع الشمس ووجود
النهار فالعدل اعنى نفى الظلم اذا كان للتعذيب المنفى يكون عدمه اعنى الظلم سببا لعدم التعذيب
وبالجملة خلاصة هذا الاعتراض المعارضة لطريق القياس الاستثنائى بانه لو كان ترك التعذيب
ظلما لكان نفى الظلم سببا للتعذيب لكن ترك التعذيب ليس بظلم فنفى الظلم لا يكون سببا له ويمكن الجواب بمنع الملازمة بين المقدم والتالى
بانه لم لا يجوز ان لا يكون ترك التعذيب ظلما ويكون نفى الظلم سببا بان يكون سببا غير موجب على ما مر ثم ان هذا الفاضل قال فى سورة الانعام
فى تفسير قوله اى الاية ان تعذبهم الاية عطف عليه لدلالة على ان السببية منبئ بانضمام اليه اذ لولاه لامكان ان يعذبهم بغير ذنوبهم لان لا
بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى يتبعهم نفى الظلم سببا للتعذيب انتهى اقول قوله لان لا
تعذبهم بذنوبهم معطوف على قوله ان يعذبهم والمعنى ان سبب ذكر هذا القيد دفع احتمال ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا احتمال ان لا يعذبهم
بذنوبهم فانه امر حسن شرعا وعقلا وقوله لدلالة على ان السببية منبئ بانضمام اليه اى تعذيبه للسببية انما يحصل بهذا التعذيب اذ بامكان
تعذيبه بغير ذنب يحتمل ان يكون سبب التعذيب ارادة العذاب بلا ذنب فيكون حاصل معنى الاية ان عذابكم بها انما هو من
ذنوبكم لا من شىء آخر لا يقال هذا يخالف ما قال فى سورة آل عمران من ان سببية العذاب من حيث ان نفى الظلم يستلزم العدل المقتضى اثابة
المحسن ومعاقبة المسىء لانا نقول نفى الظلم معناه احدهما ما ذكره اثابة المحسن ومعاقبة المسىء والاخر عدم التعذيب بلا ذنب
وكل منهما يؤول الى معنى العدل فلا تنافى بين كلاميه واما جعله هناك سببا وههنا قيد السبب فلا يوجب التنافى ايضا فان المراد
بالسبب الوسيلة المحضة فهو وسيلة سواء اعتبر سببا مستقلا او قيدا للسبب فلا يوجب التنافى ايضا فان المراد بالسبب الوسيلة
المحضة فهو وسيلة وبما ذكرنا يعلم ان قول من قال ان قيد الكلام ان امكان تعذيبه ثم تعيين بغير ذنب بل وقوعه لا يناسب كون تعذيب
هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه كلام ناش من عدم الاطلاع على المراد فان كلامه لبيان معنى ما ثبت
من بين الامرين بحيث لا ينبهم بل فى مقامات احتمال التعذيب لتعيين سببية الذنوب له ثم قال هنا عقيب كلامه ذلك لو كان الجمع
ان جميع ما عدا ما هو بسبب ذنوب المعذبين لا حاجة الى ذلك انتهى وهذا الجواب مبنى على عدم الشعور المذكور فان الاحتياج الى ذلك القيد
فى كل من الصورتين انما هو لتقرير المخاطبين وتبكيتهم فى الاعتراف بتقصيرهم بانه لا سبب للعذاب الا ما قبلهم فالقول بان لا حاجة
فى صورة عموم المحلى بجميع المعذبين والقيد فى صورة خصوصه بالكفرة ركيك جدا انتهى ملخصا وهو ان قول البيضاوى فان ترك
التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا لا ينتهض دليلا على الخصم المعتزلة الا ان يقال انه كلام تحقيقى لا الجدال يكون
مقدماته مسلمة عند الخصم فتدبر والله اعلم ثم قال بعض الافاضل فى حاشيته على تفسير البيضاوى فى شرح قوله للدلالة
على ان سببيته مقيدة بانضمامه اليه يرد عليه ان سببية الذنب للعذاب يتوقف على انتفاء الظلم ثم انه لو جاز ان لا
يعذبهم او يعذب بغير ذنوبهم فلا يصح ان يكون الذنب سببا لانه من الصورة ولانه يجيز ما فان قلت لا يلزم منه الا انتفاء الحصار
السبب للعذاب فى الذنوب لا سببيته له والكلام فيه اذ يجوز ان يقع العذاب فى الصورة المفروضة بسبب غير الذنوب والابدال
هو المناسب فى تعريف العصوة كانه اول بدر فلا قائم التعذيب ثمة السبب المفروض فى الصورة المذكورة انه اوجب استحقاق
العذاب يكون ذنب لا محى له والمفروض خلافه فان لم يوجب فلا يتصور ان يكون سببا اذ لا معنى لكون شىء سببا الا كونه مستوجبا
لاستحقاق فاذا انتفى هذا انتفى ذلك وبالجملة فالقول التعذيب من غير ذنب الكون سببه فى السبب لا يحصل الا فيه
[illegible] كلامه وقوله وان لم يوجب فلا يتصور ان يكون سببا لم فان السبب الموجب ما يكون مؤثرا فى حصول [illegible]

قال الله تعالى فى سورة البقرة تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع
بعضهم درجات قال صاحب الكشاف انه اراد محمدا عليه السلام لانه هو المفضل عليهم حيث اوتى ما لم
يؤته احد من الآيات المتكاثرة ولو لم يؤت الا القرآن وحده لكفى به فضلا منيفا على سائر ما اوتى
الانبياء لانه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون سائر المعجزات اقول يشكل هذا بما ذكره فى قوله تعالى ان اول
بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم الاية ان اثر قدم ابراهيم
فى الصخرة وبقاءه دون سائر آيات الانبياء آية لابراهيم خاصة وايضا انحراف الطيور عن
موازاة البيت على مدى الاعصار والدهور واختلاط السباع مع الصيود فى الحرم بلا تعرض لها على مر الايام
والشهور انه باقية لابراهيم فان قيل المراد من كون القرآن معجزة باقية لمحمد عليه السلام كون شريعته مؤبدة
دون شريعة غيره من الانبياء قلنا شريعة ابراهيم ايضا مؤبدة ولذا قال القاضى فى تفسير قوله تعالى قال انى جاعلك
للناس اماما ان امامة ابراهيم عامة مؤبدة اذ لم يبعث بعده نبى الا كان من ذريته مأمورا باتباعه كما يدل
عليه قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه اى لا يرغب عن ملته الا من سفه نفسه
فان قيل كيف يمكن اتباع جميع الانبياء بعده له مع ان شريعة بعضهم مخالفة لشريعة البعض مثلا فان شيئا مثلا
حلال فى شريعة بعضهم حرام فى شريعة البعض فالحكم ان كان حلالا فى شريعة ابراهيم لم يوجد الاتباع من
البعض الذى يكون محرما فى شريعته وان كان حراما فبالعكس قلنا يجوز ان يكون اباحته فى شريعة
ابراهيم على الاباحة الاصلية فى الاشياء ولا يكون حكما شرعيا بالنص من الله لعدم خطاب الشارع والكلام
فى الاتباع فيما شرع له اصالة فان قيل المراد من كون القرآن معجزة باقية ان القرآن مع اشتمال احكام شريعة
محمد عليه الصلوة والسلام معجزة باقية وليس لسائر الانبياء معجزة كذلك قلنا نعم ذلك حق صحيح لكن الاشكال فى
ان اثر قدم ابراهيم دون سائر آيات الانبياء آية له خاصة باقية وهو انه هل يلزم ان يكون
آية النبى عليه السلام معجزة له بان يكون متحديا بها كما هو المتبادر من تقرير صاحب الكشاف فى ضمن يلزم
معارضتها لدعوى النبوة ليعلم انها تصديق له فيكون اثر قدم ابراهيم معجزة له ام لا والاشكال انما يتوجه
على تقدير كونها معجزة والظاهر من تقرير القاضى ان ذلك الاثر ليس لتصديق دعوى النبوة حيث قال وسبب
هذا الاثر انه لما ارتفع بنيان الكعبة قام على هذا الحجر ليتمكن من رفع الحجارة فغاصت فيه قدماه فعلى ظاهر
هذا القول لم يكن الاثر المذكور معجزة وانت خبير بان آية النبى وان لم يلزم ان تكون معجزة لكن الكلام فى
ان المعجزة آية له فتحول العلاقة دون آيات سائر الانبياء لا يخلو عن نوع تكلف لان بقاء القرآن المعجزة
آية لمحمد عليه الصلوة
قال الله تعالى فى سورة النساء وليست التوبة للذين
يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الآن قال القاضى
سوى بين من سوف التوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر
فى نفى التوبة للمبالغة فى عدم الاعتداد بها فى تلك الحالة اقول يشكل ما ذكر من ظاهره انه مخالف لما روى
عن النبى عليه السلام ان الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر فان التمكن على قوله انى تبت الآن قبل
الغرغرة الزهو ترددت الروح فى الحلق ويمكن الجواب عنه من وجوه اما اولا فلانه يجوز ان يقول ذلك فى
نفسه كما قيل فى حق فرعون انه قال آمنت بعد ان غرق فى نفسه واما ثانيا فلان هذا الحديث من قبيل

خبر الواحد فلا يعارض صريح الآية وأما ثانياً فلأنه لا يلزم من عدم قبول توبة المصر على السيئات الى حين الموت
كما يظهر من سياق الآية عدم قبول التوبة حين حضور الموت ولو من عامل سنية واحدة وهذا الجواب
يناسب لما قيل المراد من الذين السوء عصاة المؤمنين وبالذين يعملون السيئات المنافقون لتضاعف
كفرهم وسوء أعمالهم وأنت خبير بأن هذه الآية حجة على من جوز إيمان فرعون حين لجة الغرق قال
الله تعالى في سورة الأنعام يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها
لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً قال القاضي عطف على آمنت والمعنى أنه
لا ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها أو مقدمة غير كاسبة في إيمانها خيراً وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان
المجرد عن العمل وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحمل الترديد على اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى
لا ينفع نفساً خلت عنهما والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع نفساً إيمانها الذي أحدثته حينئذ وإن كسبت فيه
إيمانها خيراً انتهى أقول إن أراد تخصيص هذا الحكم تخصيصه في قوله لا ينفع نفساً إيمانها الآية لم يكن حينئذ
مطابقاً لما أريد من الآية فإن المراد من الآية أنه لا ينفع نفساً إيمانها في دفع العذاب ودخول الجنة يوم يجزى
كل نفس بما كسبت لا عدم النفع في يوم إتيان الآيات وهو ظاهر غني عن البيان فإن أراد تخصيص
هذا الحكم تخصيصه في قوله أو كسبت في إيمانها خيراً كما هو المتبادر من كلامه فلا يخلو إما أن يكون أحدث
الإيمان في ذلك اليوم أو قبل ذلك اليوم فإن كان الأول لا يستقيم المعنى لأنه إذا انتفى الإيمان انتفى كسب
الخير في الإيمان بالضرورة وإن كان الثاني يكون دليلاً لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل فيكون تكراراً على ما
فرغه وأما كون الترديد بأحد الأمرين فيكون في سياق النفي لتعميم العموم كما في قوله تعالى كما ذكر في
قوله ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً فلا يستقيم هنا لما ذكرنا أنه إذا انتفى الإيمان انتفى كسب الخير في الإيمان
بالضرورة فالوجه في تخلص المعتبر للإيمان المجرد عن العمل عن تكثير المعتبر والقال أن يقال في الآية لف
تقديره يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح إن لم تكن آمنت من قبل أو لم تكسب
العمل الصالح قبله فإن اللف في مقامه مما ورث البلاغة على ما علم في علم المعاني فعدم النفع للإيمان في ذلك
اليوم لا قبله ثابت ولا عمل فيه ثابت أيضاً قال الله تعالى فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها
زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض قال القاضي ليس لارتباط دوامهم
بدوامهما فإن النصوص دالة على تأبيد دوامهم وانقطاع دوامهما بل التعبير عن التأبيد والمبالغة بما كانت
العرب يعبرون به عنه على سبيل التمثيل وقيل المراد سموات الآخرة وأرضها ويدل عليه قوله تعالى يوم تبدل الأرض
غير الأرض والسموات وإن أهل الآخرة لا بد لهم من مظل ومقل ولعله لظاهر أنه تشبيه بما لا يعرف أكثر
الخلق وجوده ودوامه ومن عرفه فإنما يعرفه بما يدل على دوام الثواب والعقاب فلا يجدي له التشبيه أقول
إن النصوص إنما تدل على تبدل الأرض وتغير أحوالها وأوصافها الثابتة في الدنيا لا على انعدامها وانقطاعها
بالكلية دلالة قطعية وكذلك اختلف فقيل تبدل أوصاف الأرض فتسير عن الأرض جبالها فتسوى
فلا يرى فيها عوج ولا أمت وقال ابن عباس هي تلك الأرض وإنما تغير أوصافها وكذلك السموات تبدل بانتثار
كواكبها وكسوف شمسها وخسوف قمرها وانشقاقها وكونها أبواباً فالتبديل قد يكون في الذات وقد يكون
في الصفة بأن يختلف شكلها مع بقاء الذات فقوله تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات يحتمل التبديل

في تغير الأرض المذكورة في سورة إبراهيم

التبديل في الصفة على ما سبق وقد صرح العلامة التفتازاني هناك فيكون الكلام صريحاً لارتباط دوامهم بدوام
ذاتيهما فإن تغير الأوصاف لا ينافي بقاء الذات فلا حاجة إلى تخصيص السموات والأرض بسموات الآخرة
وأرضها حتى يرد عليه النظر المذكور تعالى فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير
قال القاضي والتغليب للإيجاز والمبالغة والتعليل قيل يجوز أن يكون هذا إشارة إلى التغليب في أن ما نحن
إلا في ضلال فيكون إيجازاً أو مبالغة وتعليلاً لكفر الكافر فإن الكفار لما اعتقدوا إضلال الأنبياء عليهم السلام
ما اتبعوا وقيل يجوز أن يكون الإشارة بالتغليب إلى قوله كلما ألقي فيها فوج فيكون المقاولة بين فوج من
الكفار وبين الزبانية لكن قوله فسحقاً لأصحاب السعير عام في جميع الكفار فغلب للإيجاز والمبالغة والتعليل
لسحقهم فإن كل الكفار وإن لم يعترفوا بكفرهم فكأنهم اعترفوا بذلك لاعتراف بعضهم انتهى أقول في كل
واحد من الوجهين نظر أما في الوجه الأول فلأن الإيجاز وإن كان مسلماً على تقدير كون الخطاب في إن أنتم
للنذير ولأمثاله لكن المبالغة والتعليل في نفس هذا التغليب غير مسلمين وفي كونه تعليلاً لكفر
الكافر أنه لا يناسب شيئاً في إفادة نفس إثم التعليل والكلام في بيان إفادة نفس التغليب للتعليل
على أنه لو كان هذا التغليب إشارة إلى هذا التغليب المذكور في إن أنتم لكان الأحرى أن يقول عند التعرض للتغليب
المذكور هناك ولا وجه للتأخير إلى هنا وأما في الوجه الثاني فلأن قوله إن المقاولة بين فوج من الكفار فرقة
بلا مرية بل المقاولة بين كل الأفواج من الكفار وبين الزبانية على ما هو مقتضى لفظ كلما فقوله إن الكفار
وإن لم يعترفوا بكفرهم إلخ خلاف الظاهر من نظم القرآن بل لما كان كل الأفواج منهم معترفين بكفرهم يكون جميع
الكفار معترفين فالأولى في وجه التغليب أنه تعالى لما قال وجعلناها رجوماً للشياطين وأعتدنا لهم عذاب
السعير ثم منه أن الشياطين أصحاب السعير ثم لما قال وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم فهم أيضاً
إن الكفار أصحاب جهنم ولا شك أن الشياطين الذين سماهم الله تعالى أصحاب السعير هم الضالون
المضلون ولذا أضافهم إلى السعير الذي كان المسعرة وهي أشد وأزيد من جهنم الذي أضاف
الكفار إليها الذين هم الضالون فإطلاق اسم الشياطين وهو لفظ أصحاب السعير على الشياطين وعلى
سائر الكفار الذين سماهم الله تعالى أصحاب جهنم تغليب ولا يخفى أن في نفس هذا التغليب من الإيجاز
والمبالغة وتعليل سحقهم ويؤيده ما وقع في سورة الحج من أن السعير طبقة النار من الطبقات السبع
فإن هذا القاضي صرح هناك أن طبقات النار سبع وهي جهنم ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر
ثم الجحيم ثم الهاوية فأصحاب السعير أهل تلك الطبقة وقال صاحب الكشاف هناك السعير للنصارى
الله تعالى في سورة النازعات أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها
وأغطش ليلها الآية قال صاحب الكشاف أضيف الليل إلى السماء لأن الليل ظلها أقول فيه نظر
وهو أن الليل ظل الأرض لا ظل السماء لأن السماء شفافة فلا يكون لها ظل إلا بزوال الشمس
في السماء الرابعة مع أنها لا تغيب بالنهار عن أهل الأرض بحيلولة السموات الثلاث مع أن تحقيق الذي لا يعلم
إلا الله وحده علمه بخلاف الغيم والأولى أن يقال إنما أضيف الليل إلى السماء لأنه يحدث
بعد غروب الشمس بحركة السماء هذا ما سنح لي
لواحد من الفضلاء

فتبارك الله فيقال لعنه امره في قدرته وعلمه احسن بدلا وخبر مبتدا محذوف وليس بصفة لانه نكرة وان اضيف لان المضاف اليه عوض من تمييز اي الخالقين المقدرين اي احسن المقدرين تقديرا فترك ذكر المميز لدلالة الخالقين عليه مدارك

في سورة المؤمنين

وما ارسلناك الا كافة للناس الا ارسالة عامة لهم من الكف فانها اذا عمتهم فقد كفتهم ان يخرج منها احد منهم او الا جامعا لهم في الابلاغ وهو حال من الكاف والتاء للمبالغة ولا يجوز جعلها حالا من الناس على المختار قاضي في سورة السباء قوله ولا يجوز جعلها حالا من الناس على المختار وصحح ابو حيان وغيره جعلها حالا منه مستشهدين بما جاء في كلام العرب واشعارهم واعترض عليه بانه يستلزم ان يعمل ما قبل الا فيما بعدها وليس مستثنى ولا مستثنى منه ولا تابعا وذلك لا يجوز على مذهب الاكثرين قلت ان اراد ما بعدها لفظا ومرتبة فليس كذلك لظهور تقدمه الرتبي لانه ذو الحال وان اراد لفظا فقط فلا نسلم انه ممنوع مطلقا وقال الزمخشري ويستلزم ايضا جعل اللام بمعنى الى واجيب عنه بان ارسل يتعدى باللام ايضا كقوله وارسلناك للناس رسولا والقول بانه يجوز ان يكون لام العلة المجازية خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة ثم ان ههنا قصة ذكرها العلامة تقي الدين الشمني في شرح مغني اللبيب عن القاضي ابي سعيد العقباني قال اجتمعت بمراكش بيهودي يشتغل بالعلوم فقال لي ما دليلكم على عموم رسالة نبيكم صلى الله عليه وسلم قلت له قوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فقال لي هذا خبر احاد ولا يفيد الا الظن والمطلوب في المسئلة القطع فقلت له قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فقال لي هذا لا يكون حجة الا على قول من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف وانا لا اقول بصحته قلت دليل عموم رسالته عليه السلام في غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور من ذلك كتبه عليه السلام الى القياصرة والاكاسرة وملوك الحبشة وغيرهم يدعوهم الى الاسلام واجماع الامة المعصومة على ذلك فان قلت كيف قال المطرود الاية لا تكون حجة الا على قول من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها مع انها اذا جعلت صفة لمصدر محذوف كما قاله الزمخشري او حالا من الكاف على ما ذكر الزجاج تتم به الاحتجاج قلت لعله لا يقول بحجية العام اذا لم يكن مفسرا الكونه دليلا ظنيا والمطلوب في المسئلة القطع سعدي چلبي

في اقول للملعون المطرود ان تبول ان كتبه عليه السلام الى الملوك ايضا من قبيل خبر الاحاد واي يمنع قطعيته ذلك الاجماع والظني لا يفيده اما اقول الدليل على عموم رسالته عليه السلام قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فانه نص فلو احتج به لبهت الذي كفر على انه ما ادعاه اللعين من الحصر في قوله لا يكون هذا حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف باطل لانها اذا جعلت صفة لمصدر محذوف او حالا من الكاف كما ذهب اليه الزجاج تتم الاحتجاج والوضوح الامر كالسراج صدر الدين

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم الخطاب عام وكان رسول الله عليه السلام مبعوثا الى كافة الثقلين وسائر الرسل الى اقوامهم جميعا حال من اليكم قاضي قوله الخطاب عام الظاهر انه اراد به عمومه لكافة الخلق من الثقلين كما يدل عليه قوله وكان رسول الله عليه السلام مبعوثا الى كافة الثقلين وفيه ان الاية انما تدل على كونه مبعوثا الى كافة الناس واما كونه مبعوثا الى الجن فيدل عليه غيرها وكون المراد من اليكم عام للانس والجن على التغليب مع كون صدر الكلام مختصا بالانس بعيد جدا انما يمكن ان المراد انه عليه السلام مبعوث الى من كان موجودا والى من بعثته الى يوم القيامة وما ثم الى ادم عليه السلام الى عهده ولا يخفى ان هذا التعميم يرده فلا يرد عليه ما قيل ان ادم عليه السلام كان مبعوثا الى جميع اولاده ونوحا لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه وهم جميع الناس اذ ذاك سنان افندي

نفى عبارة القوم في جعل كافة حالا من الناس نظر لانه اذا كان للناس متعلقا بارسلناك لزم ان يعمل ما قبل الا فيما بعدها وليس مستثنى منه فالتقدير ما ارسلناك للناس الا كافة وكافة هو المستثنى وقوله للناس مقدم عليه ورتبته مؤخر منه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي القى الرعب في قلوب المنافقين فكفوا ايديهم
عن القتال والقوا السلم الى المجاهدين والصلوة على
افضل من امر بقتلهم عند تعرضهم للمؤمنين وعلى آله
واصحابه المجاهدين التابعين له الى يوم الدين قال
العلامة البيضاوي فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم
وينبذوا اليكم العهد ويكفوا ايديهم عن قتالكم فخذوهم
واقتلوهم حيث ثقفتموهم حيث تمكنتم منهم فان
مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض انتهى يقول العبد الضعيف
وفقه ربه ان ظاهر هذا الكلام يوهم كون قوله تعالى ويكفوا مثبتا
عنده مع ان عامة المفسرين صرحوا بكونه منفيا وقد نقل
الينا ان العلامة ابن كمال باشا رح قال في تفسيره في هذا
المحل كلاهما يعني يلقوا ويكفوا معطوفان على يعتزلوكم في حكم
الجزم بلم ثم قال في الهامش من لم يتنبه له قال فان مجرد
الكف لا يوجب نفي التعرض انتهى على ما نقل وحين ما سمعته
حسنته وقلت ما قلت ولكن بعد هذا تاملت في هذا الكلام
ووجدت بعون الملك العلام وجوابه لا يلزم ان يكون ذلك القول
مثبتا عنده وهو ان يكون قوله فان مجرد الكف الخ تعليلا
لتعليق حكم الاخذ والقتل على مجموع الفعلين كان القاضي
رح دفع به توهم ان يقال ان عدم الكف يستلزم عدم
الالقاء فما فائدة ذكر عدم الالقاء في هذه الآية وحاصل

جوابه انه لو لم يذكر عدم الالقاء هنا للزم نفي التعرض عند
الكف فقط وليس كذلك فان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض
بل لا بد معه من القاء السلم الينا كما علم في الآية الاولى هذا
وانت خبير بان مبنى هذا الجواب اعتبار مفهوم المخالفة
فعلى هذا التقرير يكون الفعلان منفيين لكونهما معطوفين
على المنفي فيكون كلام القاضي موافقا لكلام سائر المفسرين
هذا ما ظهر لي في هذا المقام والله ذو الفضل والانعام
قال بعض الافاضل المعاصر لهذا الفقير ان القاضي رح خالف
المفسرين في تفسير هذه الآية فعطف يكفوا على النفي لا على
المنفي واراد ان المعنى خذوهم واقتلوهم ان لم يعتزلوكم
ولم يلقوا اليكم السلم مع انهم كفوا ايديهم عن القتال فان
مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض بل لا بد معه من الاعتزال عنا
والقاء السلم الينا فقوله فان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض
تعليل لقوله فخذوهم واقتلوهم باعتبار كونه معلقا بالشرط
السابق فافهم بقي لنا بحث في كلام المعترض وهو ان حذو حذو
من المفسرين وهو ان يكفوا لو عطف على يعتزلوا بدون لم
لزم ان يكون جواز التعرض مقصورا على تقدير انتفاء الامور
الثلثة جميعا وفهم منه انه لو لم ينتف هذه الجملة لم يجز التعرض
سواء وجد الكل او البعض وقد عرفت ان مجرد الكف لا يوجب
نفي التعرض ولهذا عدل رح عن عطف يكفوا على المنفي الى عطفه

على مجموع النفى والمنفى وقد نبه عليه بالتعليل السابق ذكره
الا انه لم يتنبه من قال فيه لم يتنبه فتدبر انتهى اقول
ان ذلك الفاضل وجد محذورا فى كلام سائر المفسرين
فاعتقد ان القاضى قضى بخلاف منهجهم وعدل لهذا
المحذور عن مسلكهم لكن ما وجد من المحذور يندفع
اذا لوحظ سياق الكلام فان الله تعالى امر اولا باخذ
المنافقين وقتلهم ثم استثنى منهم فريقين احدهما
من ترك المحاربين ولحق بالمعاهدين والآخر من اتى
المؤمنين وكف عن قتال الفريقين وهذا الاستثناء
يشعر بان سبب ترك التعرض لهم امران احدهما الاتصال
بالمعاهدين والآخر الكف عن القتال كما يقرر ذلك
قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم
فما جعل الله لكم عليهم سبيلا الآية فعلم من ذلك
ان عدم التعرض لهم مشروط بشرطين كف يدهم عنا
والقاء السلم الينا ومعلوم ان معناه ان وجد هذان
الشرطان لم يجز لنا التعرض لهم وان لم يوجدا اولم يوجد
احدهما يجوز التعرض لهم فجواز التعرض لهم فى هاتين
الصورتين ثابت لا محالة لان حكمهما داخل تحت قوله
فخذوهم واقتلوهم فتدبر فعلى هذا يكون الآية الثانية
اعنى قوله تعالى فان لم يعتزلوكم الآية بمنزلة التاكيد فى بيان

حكم

حكم الصورة الاولى من هاتين الصورتين وامثاله كثيرة فى التنزيل
فاذا تقرر هذا فلا يلزم من كون الفعلين منفيين كما
قاله المفسرون قصر الاخذ والقتل على انتفاء الامور
الثلثة جميعا الثبوت حكم الصورة الثانية فى الآية السابقة
فتذكر ولما اندفع ذلك المحذور الذى ادعاه ذلك الفاضل
اضمحل ما يبنى عليه من دعوى العدول فتامل ثم نقول
ان فى كون قوله ويكفوا مثبتا محذورات منها انه قد صرح
فى بعض التفاسير ان قوله تعالى فلم يقاتلوكم تفسير للاعتزال
كانه قيل فان اعتزلوا عن القتال فيكون معنى قوله
فان لم يعتزلوا فان لم يعتزلوا عن القتال فلو كان قوله
ويكفوا مثبتا يلزم التناقض فى الكلام لان عدم الاعتزال
والكف متناقضان كما لا يخفى ومنها انه اذا ذكر الفعلان
بعد الفعل المنفى فالظاهر ان يكونا معطوفين على المنفى
كما قاله المفسرون واما كون احدهما معطوفا على المنفى والآخر
على النفى كما توهم فغير ظاهر فالعدول عن الظاهر من غير داع
ليس بمعتبر ومنها ان ذلك مخالف لما اجمع عليه الفحول من المفسرين
والمخالفة لهم من غير مقتض غير مستحسنة وما وجده ذلك
الفاضل السابق ذكره لا يصلح ان يكون وجها للمخالفة كما عرفت
ومنها انه يخرج النظم الكريم عن المقابلة لان عدم الاعتزال
عديل للاعتزال وعدم القاء السلم لالقاء السلم وعدم
كف الايدى لعدم المقاتلة هذا وبالجملة ان كونه مثبتا لا يخلو
عن الاشكال

والفاضل المذكور وجد محذورا في كونه منفيا وادعى ما ادعى
وقال ما قال ولم يتفطن لما في كونه مثبتا من المحذورات فوقع
فيما وقع ثم اعلم ان بعض المشايخ قد حرر في هذا المقام و
ادعى في تحريره ان القاضي اختار كون الفعلين مثبتين
بناء على ان يكون المراد من الالقاء في هذه الآية ما يكون بمعنى
النبذ والطرح لا بمعنى العرض كما في الآية السابقة واحتج
على ذلك بما قيل في الصحاح من قوله نبذت الشيء انبذه
اذا القيته من يدك اقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد
التحقيق ان هذا القول مطروح ناش من قصور النظر
فانه لما نظر الى ظاهر قول القاضي وينبذوا اليكم العهد ظن
ان القاضي فسر الالقاء بالنبذ ولما وجد في الصحاح ما يؤيده
بزعمه حكم بذلك ووقع فيما وقع وانما قلنا انه مطروح
لان الالقاء في الآية الاولى لما كان بمعنى العرض لا محالة ثبت
ان كونه في الآية الثانية بمعنى الطرح بعيد عن الطباع السليمة
غاية البعد وايضا انه اذا استعمل بالى وجب ان يستعمل بها
يكون بمعنى العرض كما يقال القيت اليه المودة نعم يجيء بمعنى
الطرح الا انه لا يلايم المقام ولذا لم يقل به احد من العقلاء
الكرام فعلى هذا يكون المراد من الالقاء في هذه الآية ما
اريد منه في الآية السابقة فيكون المعنى ولم يلقوا اليكم السلم
بالعطف على المنفي ولما لزم من عدم القاء السلم الينا
نبذ العهد فسر القاضي باللازم والتفسير باللازم باب واسع

وقال ذلك المحرر قول البيضاوي وينبذوا اليكم العهد وقوله فان
مجرد الكف يدلان على عدم كون الفعلين داخلين تحت النفي
فيكون من عطف المثبت على المنفي اقول ان هذا الكلام مع كونه
مطروحا كما عرفت فيه خطأ فاحش فانه ادعى كون الفعلين
مثبتين وفرع عليهما بكونهما معطوفين على المنفي ولم يعرف
ذلك المسكين ما وقع بين كلاميه من التناقض فان المعطوف
على المنفي منفي لدخوله في حيز النفي ولو فرض كونهما مثبتين كما زعمه
لكانا معطوفين على مجموع النفي والمنفي ومثل هذا لا يخفى على
من له ادنى معرفة والعجب انه مع كمال تفضله كيف خفي عليه ذلك
ثم قال ذلك المحرر ويمكن ان يشرح قول البيضاوي بوجه يكون
الفعلان منفيين بان يقدر المعطوف في كلامه ويكون المراد
من الالقاء ما اريد منه في الآية الاولى اقول ان قوله بكون
الفعلين منفيين حق لكن اعتباره التقدير اعتبار عجيب
ناش من قلة البضاعة لان قول القاضي وينبذوا تفسير باللازم
كما عرفت فالعطف بمنزلة عطف تفسيري ولا يقال لمثل هذا
الكلام مقدر كما لا يخفى على من يعرف اساليب الكلام نعم يوهم
ظاهره ذلك لمن وقع في ورطة الاوهام والعجب ان ذلك المحرر
نظر في هذه المواضع الى ظاهر الكلام ومع ادعائه علم الباطن
لم يصل الى باطن المرام واعجب من هذا انه جوز كون
الفعلين منفيين لكن لم يبين ما هو المقصود من قوله
فان مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض مع ان الاشكال ليس الا هذا

والمحرر قد عطف المثبت على النفي
وظن ان العطف على النفي ثم انه
مثبت فوقع فيما وقع
جوز كون الفعلين
منفيين لكن لم يبين
ما عطفا عليه ولا ادرى
ما يقول في هذا ولست
عالما به

لان التفسير بعينه
انما يصار اليه
اذا لم يلائم المقام
بدونه وههنا ليس
كذلك كما لا يخفى

فالمحررات بعجايب فعليك بالتأمل فى هذا المقام فانه من مزال
الاقدام ومضال الافهام اللهم يسر لنا مابه الصيانة من الوقوع
فى الهوان قد وقع الفراغ عن تسويد هذه الاوراق بعون
الله الملك الخلاق على يد العبد الضعيف الحقير المعترف بالتقصير
الشيخ محمد بن الشيخ احمد الاقحصارى عليهما رحمة البارى
المدرس بمدرسة تكية المغنيسية سنة ثمانين والف من الهجرة النبوية
ثم اعلم انى قد ارسلت هذه الرسالة الى ذلك المحرر وطلبت
منه الجواب عما اوردناه من الاعتراضات التى تراها ثم جاء مكتوبه
المشتمل على تزييف كلام الفقير والجواب عن تلك الاعتراضات
فلنبين ذلك حتى تسمع ما فيه من العجايب قال قوله التابعين له
الى يوم الدين خطأ لان تبعية الاصحاب قد انقطع بموتهم
فلا يستقيم ان يقال الى يوم الدين اقول هذا يتوهم لو كان
قولنا التابعين صفة للاصحاب فقط وليس كذلك فانه صفة
لمجموع الال والاصحاب ومن المعلوم ان الال قد يراد به اهل
دين رسول الله يعنى المؤمنين كما اختاره بعض العلماء فى يكون
ذكر الاصحاب بعده تخصيصا بعد التعميم فاذا كان المراد منه
ههنا ذلك فلا يرد اشكال فى قولنا الى يوم الدين وانت خبير (لا يخفى ما فيه من اللطافة)
بان منشأ اعتراضه قصر الصفة على الاصحاب وذلك القصر
تقصير منه ولو لم يكن قايله عبد الرحمن لكان حاله مشكلا
قال ان ما وجده من الوجه الذى ينطبق به كلام الفاضل كلام
سائر المفسرين يرى بعيدا لاحتياجه الى زيادة التقدير اقول

(يجوز ان يتعلق قوله الى يوم الدين بالصلوة فيندفع ما توهم كما لا يخفى)

نعم

نعم يرى بعيدا لمن فى بصر فهمه فتور لكنه قريب لمن فى ذهنه نور
والتقدير هناك انما لم يكتف بذكر عدم الكف لان مجرد الكف (مع ... عدم الالقاء)
لا يوجب نفى التعرض وامثال هذا التقدير اكثر من ان يحصى لكن
لما اطنبنا فى توضيح المرام توهم ذلك المعترض زيادة التقدير
فى الكلام قال يلزم من هذا التوجيه ترك العمل بالمنطوق اقول
الغرض من اعتبار المفهوم هناك كون مفهوم الآية الثانية مطابقا
لمنطوق الآية الاولى ولا يلزم منه ترك العمل بمنطوق الآية الثانية
كما لا يخفى على من له فهم مستقيم والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم
فالمعترض كانه لم يفهم المفهوم من المفهوم ومن العجب ان ذلك
المعترض يجوز كون الفعلين منفيين ولا يبين وجه قوله
فان مجرد الكف اه ويرى ما وجدناه بعيدا ولا ادرى ما يقول فى ذلك
وليت لى علما به قال ما البأس فى كون الالقاء بمعنى النبذ والطرح
على ان يكون من الالفاظ المشتركة حتى يكون التفسير بمعناه اللغوى
اقول البأس فى ذلك هو ان الالقاء المستعمل بكلمة الى يكون
بمعنى العرض كما يشهد به موارد الاستعمال وانا ننفى كونه بمعنى
الطرح فى هذه الحالة ولا يطلب الدليل من النافى بل يطلب من المدعى
كما لا يخفى على من تدرب فى كتب الاصول ولو سلم ذلك لكن
لا نسلم جوازه ههنا لانه ح يكون من الالفاظ المشتركة
على ما يدعيه ذلك القائل ومعلوم انه لا بد فى استعمالها فى معانيها
من القرينة ولما ثبت كونه بمعنى العرض فى الآية الاولى ثبت
ان كونه بمعنى الطرح فى الآية الثانية يحتاج الى قرينة ولا قرينة

ولا قرينة ههنا فان قيل ان حكم الاخذ والقتل يصلح ان يكون
قرينة لذلك قلنا لا نم ذلك لان الالقاء اذا حمل على معنى الرمى
وكان معطوفا على المنفى يصح الحكم كما فعله المفسرون فعلى هذا
لزم لمن ادعى ذلك بيان ما هو القرينة ولو ادعى عدم
الاحتياج اليها يكون دعوى قرينة الى الجهل فليحذر وبالجملة
ان كونه بمعنى الطرح ههنا مطروح ولذا لم يخطر بقلب احد
من المفسرين فتعين ان تفسيره بالنبذ تفسير باللازم
قال التفسير باللازم خلاف الاصل والاصل التفسير بالمعنى
اللغوى او العرفى اقول مبنى هذا الكلام ان يصح التفسير بالنبذ
على ان يكون معناه اللغوى وليس فليس وقد ناسب كما عرفت ان يقال
له ثبت العرش ثم انقش قال قد جوزنا كون الفعلين منفيين
لكن لم نبين ما عطفنا عليه لكمال ظهوره لان كون الفعلين
معطوفين على لم يعتزلوا اظهر من الشمس اقول ان ما فى هذا
الكلام من التناقض اظهر من الشمس لان المعطوف على لم يعتزلوا
مثبت والمعطوف على يعتزلوا بدون لم منفى والعجب العجب
ان ذلك القائل لم يتفطن لذلك مع كونه اظهر من الشمس و
ليس المقام بمقام التسامح كما سنبينه قال قولنا فيكون
من عطف المثبت على المنفى محمول على التسامح والتسامح
مغتفر والمراد على مجموع النفى والمنفى اقول ان المعطوف
على المنفى منفى والمعطوف على النفى مثبت وبينهما بعد كبعد
المشرقين فليس المقام بمقام التسامح اذ الكلام المحمول على

بلا احتياج الى الافادة الرسمى

التسامح هو ما لا يفيد خلاف المقصود وكلامه هذا يفيد
خلاف مقصوده فلا يكون من قبيل التسامح المغتفر بل هو
من قبيل الخطأ عفى الله تعالى قال قد اعتبرنا التقدير ليوافق
كلام القاضى لكلام سائر المفسرين اقول فيه نظر من وجهين
الاول هو ان قول القاضى وينبذوا اذا كان تفسيرا
باللازم كان معنى كلامه موافقا لكلام سائر المفسرين فدعوى
اعتبار التقدير للتوافق ليس له معنى والثانى هو ان
التقدير انما يصار اليه اذا لم يستقم المعنى بدونه مثل جاء
ربك فانا لو لم نعتبر التقدير لم يستقم المعنى فنقول
ان التقدير جاء امر ربك وقس على هذا غيره والمقام
ليس كذلك فلا مخلص لذلك القائل عنده سوى ان يقول
ان اعتبارنا التقدير معتمد
والمعتمد كاسد تم
بعون الله تعالى
والحمد لله على
التوفيق
م

رسائل عديدة
١٠٩

ثم خلقنا النطفة علقة بان احلنا النطفة البيضاء علقة حمراء فخلقنا العلقة مضغة فصيرناها
قطعة لحم فخلقنا المضغة عظاما بان صلبناها قال المص اقول ولما كان محل الذي في الايجاد
لا يتعدى الا لمفعول اشار المص الى انه في هذه المواضع الثلثة بمعنى الجعل والتصيير الا انه لما كان التصيير
سببا وحكميا اما بحسب الذات كتصيير الماء حجرا وبالعكس وحقيقته ازالة الصورة الاولى عن المادة
وافاضة صورة اخرى عليها واما بحسب الوصف كتصيير الجسم اسود بعد ما كان ابيض وحقيقته ازالة
الاعراض على المحل القابل لها اشار المص الى ان الاول والثالث من قبيل الثاني والثاني من قبيل الاول حيث
قال في الاول والثالث بان احلناها وبان صلبناها فانه اشارة الى ان الجعل والتصيير في الاول من
وصف البياض الى وصف الحمرة وفي الثالث من وصف الرخوة الى الصلابة واما الثاني فقد قال فيه
فصيرناها قطعة لحم اراد كما ان ذات العلقة ذات المضغة فعلم ان تغير التغيير في التغير ليس لمجرد التفنن في
العبارة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون صيرورة النطفة علقة وكذا صيرورة المضغة عظاما من باب الحركة في الكيف
لتعاقب الكيفيات على موضوع واحد ويكون صيرورة العلقة مضغة من باب الكون والفساد لتعاقب
الصور على مادة واحدة مع ان قول المص بعيد هذا التفاوت الاستحالات يدل على ان جميع هذه الاطوار
من قبيل الحركة الكيفية اذ الاستحالة هي الحركة في الكيف قلت قد اطلقوا الاستحالة على تعاقب الصور
ايضا على ان الكون والفساد يستلزم الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد المادة للصورة
الاولى الفاسدة يأخذ في الانتقاص واستعدادها للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاشتداد
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان تنتهي المادة الى حيث تزول عنها الصورة
الاولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتتوارد هذه الاستعدادات التي من مقولة الكيف على موضوع
واحد هو المادة الظاهر ان الاول والثالث كما تحقق فيهما الحركة الكيفية كما اشار اليه المص
يتحقق فيهما الكون والفساد ايضا اذ القول بان النطفة متحدة مع العلقة بحسب الحقيقة وكذا
المضغة مع العظام وانما الاختلاف في الاول بحسب البياض والحمرة وفي الثاني بحسب الرخوة
والصلابة بعيد جدا بل الظاهر انه تعاقبت في جميع هذه الاطوار على مادة واحدة صور بحسب
تعاقب الاستعدادات الى ان انتهت الى الصورة الانسانية تأمل للعبد الجاني

لانه تقول كون اطوار الخلق استحالات سوى طور العلقة والمضغة
كما بينتموه فلا يمنع تجدد الاستعدادات والله ولي الارشاد

محمد امين الشرواني نقل من خطه
منه خطه الشريف

قال القاضي البيضاوي في انوار التنزيل انا ارسلناك
شاهدا على امتك ومبشرا ونذيرا على الطاعة والمعصية
لتؤمنوا بالله ورسوله الخطاب للنبي والامة اولهم
على ان خطابه منزل منزلة خطابهم وقال
في الحواشي السعدية قوله على ان خطابه اه لان سماعهم
مقصود وفي شرح المفتاح قوله تعالى وما ربك
بغافل عما تعملون فيمن قرء بالتاء من تغليب المخاطب
على الغايب اذ عبر عنهما بصيغة موضوعة للمخاطب
ولا يجوز ههنا اعتبار من سواه صلى الله عليه وسلم
بلا تغليب لامتناع ان يخاطب في كلام واحد اثنان
او اكثر من غير عطف وتثنية او جمع ولا يخفى
عليك ما بين الكلامين من التدافع انتهى كلامه
اقول وبالله التوفيق قول الفاضل الشريف الجرجاني
هنا وقع في شرح قول صاحب المفتاح في بحث التغليب
وكذا وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرا بالتاء الخطاب
اي انت يا محمد وجميع المكلفين وغيرهم فعلى هذا لا يجوز
اعتبار خطاب من سواه صلى الله عليه وسلم

بلا

بلا تغليب ولا يخفى ان ذلك لا ينافي جواز تاويل
اخر في امثاله بل فيه ايضا في غير هذا المحل ولهذا
قيد الشريف المدقق عدم الجواز بههنا في قوله
ولا يجوز ههنا او نقول ان ههنا اشارة الى قوله
وما ربك بغافل عما تعملون فالمعنى لا يجوز في المشار
اليه اعتبار من سواه صلى الله عليه وسلم
حقيقة بلا تاويل لا حصر التاويل في التغليب
ليكون التدافع بين الكلامين يؤيده قوله في حواشي
شرح التلخيص فان قلت قوله تعالى تعملون صيغة
الجمع فيجوز ان يخاطب به متعدد من غير تغليب قلت
الكاف في قوله وما ربك للخطاب فلا يصح ان
يجري تعملون على حقيقة الخطاب والا لتعدد
الخطاب في كلام واحد مجردا عما ذكر من العطف
وغيره انتهى وايضا ان القول بامتناع ان يخاطب
في كلام واحد اثنان اه انما هو في حقيقة الخطاب
لا في مجازه كيف وقد ذكروا في مثله وجوها
قال صاحب الكشاف في قوله تعالى يا ايها النبي

اذا طلقتم النساء خص النبي صلى الله عليه
بالنداء وعم بالخطاب لانه امام امته وقدوتهم
كما يقال لرئيس القوم وكبيرهم يا فلان افعلوا كيت
وكيت اظهارا لتقدمه واعتبارا لترؤسه
وانه مدره قومه ولسانهم فكان هو وحده
في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم وقال الامام
فخر الدين الرازي وفيه وجهان احدهما انه
نادى النبي صلى الله عليه وسلم ثم خاطب امته
لما انه سيدهم وقدوتهم فاذا خوطب خطاب
الجمع كانت امته داخلة في ذلك الخطاب
قال ابو اسحق هذا خطاب للنبي والمؤمنون
داخلون معه وثانيهما ان المعنى يا ايها النبي
قل لهم اذا طلقتم النساء فاضمر القول قال الفراء
خاطبه وجعل الجمع للجميع كما يقال للرجل ويحك
اما تتقون الله اما تستحيون فذهب اليه والى اهل
بيته انتهى اقول وقال البيضاوي في قوله تعالى
الم تر ان الله خلق السموات والارض بالحق ان

يشا

والمدره زعيم القوم والمتكلم عنهم

يشأ يذهبكم الم تر خطاب للنبي والمراد امته
وقيل لكل واحد من الكفرة على التلون
وقال المولى الفاضل الشهير بابن كمال پاشا الم تر
خطاب لكل واحد من الكفرة على التلون
لقوله ان يشأ يذهبكم او لكل مخاطب على العموم
اقول كما في قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون
ناكسوا رؤسهم عند ربهم ولا اخفاء في ان
هذا غير ما ذكره البيضاوي وقال البيضاوي
ايضا في قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن
اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن
اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك اشارة
الى ما مضى ذكره والخطاب للجميع والتوحيد على
تاويل القبيل او كل واحد او ان الكاف لمجرد الخطا
والفرق بين الحاضر والمنقضي دون تعيين
المخاطبين او للرسول على طريقة قوله يا ايها النبي
اذا طلقتم للدلالة على ان حقيقة المشار اليه
امر لا يكاد يتصوره كل احد اقول لان سياقه

يوعظ به من كان منكم فكانت الوجوه ستة
اوسبعة اقول ومافى بعض التواريخ عن مكتوب
يعني بالتغليب
عثمان رضى الله عنه فى زمن خلافته الى ابن سعد
وقد عزله عن امارة مصر من قوله اذا جاءك
الامير فاقبلوه فالظاهر ان الخطاب للمعزول
والامر بالقبول والاتباع للقوم فقط تنزيلا
لخطابه منزلة خطابهم او للجميع فالمذكورات
امثالها كثيرة قال البيضاوى فى قوله تعالى
يا ايها النبى اذا طلقتم النساء خص النداء
وعم الخطاب بالحكم لانه امام امته فنداؤه
كندائهم او لان الكلام معه والحكم يعمهم
اقول يحتمل ان يكون مراده به مافى الكشاف
او تغليبا والاول هو الظاهر اذ لو كان تغليبا
لصرح به كما صرح فى قوله تعالى وما ربك
بغافل عما تعملون فى ثلثة مواضع وقال المولى
الفاضل شيخ الاسلام ابو السعود رحمه الله
تخصيص النداء به صلى الله عليه وسلم

مع عموم الخطاب لامته ايضا لتشريفه واظهار
جلالة منصبه وتحقيق انه المخاطب حقيقة
ودخولهم فى الخطاب بطريق استتباعه
اياهم وتغليبه عليهم لا لان نداءه كندائهم
فان ذلك الاعتبار لو كان فى حيز الرعاية لكان
الخطاب هو الاحق به لشمول حكمه للكل قطعا
انتهى كلامه اقول اعلم ان قوله تعالى هذا مما
يحتاج الى التاويل اما فى الاول بجعل النداء فى
حكم العام واما فى الثانى بجعل الخطاب
خاصا ليتوافقا والا فلا يصح ان يقال حقيقة
يا فلان افعلوا وانت فعلتم لما لزم من امتناع
ان يخاطب فى كلام واحد اثنان او اكثر من
غير عطف وتثنية او جمع اشار القاضى
البيضاوى اليهما جميعا فقدر اول الوجهين
على الثانى ههنا وكان عكس فى الفتح رعاية لما ناسب
بكل من المقامين فالمعنى على الاول يا ايها المؤمنون
اذا طلقتم فلا يدخل النبى فى الخطاب على ما يقتضيه

قوله فيما سبق اولهم على ان خطابه منزل
منزلة خطابهم لكن لا مانع من ارادته الدخول
فيه بل قوله لانه امام امته يشعر بذلك فالنداء
للكل تاويلا والخطاب لهم تحقيقا وعلى الثاني
يا ايها النبي اذا طلقتم انت وامتك بطريق
ما قال في الكشاف وتغليب المخاطب على الغيب
ففي كلام شيخ الاسلام خلط بين الوجهين
واخلال لما في التفسيرين من التدقيق اما خلطه
لما في كلامه ما يدل على التاويل في الاول من قوله
لتشريفه واظهار جلالة منصبه وعطف
قوله لا لان نداءه كندائهم وما يدل على
التاويل في الثاني من قوله وتحقيق انه المخاطب
حقيقة الى قوله لا لان نداءه واما اخلاله لما
في انوار التنزيل انه رد عليه تاويله النفيس
ورضي من الوفاء بالفاء وذلك ان مثل تلك
الاستعمالات كثيرة شايعة وطرق التاويلات
واسعة يخاطب الواحد ويراد غيره من الناس

لا هو كما في قوله تعالى الم تر ان الله خلق
السموات والارض بالحق ان يشا يذهبكم وقد
يراد هو وغيره فيخاطبون ثانيا بصيغة الجمع
بطريق العطف ثم يخاطبون ثالثا بصيغة الجمع
فيرادون ولا يراد ذلك الواحد المخاطب الاول
كما في قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك
السموات والارض وما لكم من دون الله من
ولي ولا نصير ام تريدون ان تسالوا رسولكم
فالوجه الاول ليس بابعد مما ذكر بعده وهو قال
به وبالوجه الاول ايضا فكيف لم يقل به هنا
ورده قال في الم تر خطاب للرسول صلى الله عليه
وسلم والمراد امته وتحقيق ذلك انه قال
لا لان نداءه كندائهم لرد جعل النداء في
حكم العام واراد بقوله فان ذلك الاعتبار
لو كان الخ لو كان ذلك الاعتبار في مكان ان
يراعى في الخطاب بالحكم هو الاولى لشمول
حكمه للنبي والامة جميعا من غير شبهة

لاحد وهو وجوب التطليق لعدتهن اذا اريد
لما تواتر من دينه صلى الله عليه وسلم
ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للكل ثابت
الى قيام الساعة الا ما خصصه الدليل فاذا لم
يراع فيه علم انه لم يراع في النداء وفيه بحث
اما اولا فلان قوله فنداؤه كندائهم وحده
ليس بعلة لما ذكر بل هو متفرع على العلة
وهي قوله لانه امام امته الذي معناه لكونه
قدوتهم كان هو وحده في حكم كلهم وسادا
مسد جميعهم وبهذا الاعتبار كان نداؤه
كندائهم لا بقاعدة شمول حكم الخطاب حتى
يقول لكان هو الاحق به وذلك
الاعتبار وان كان ممكنا ان يجرى في الخطاب
لو قيل اذا طلقت ايضا الا ان النكتة لما
حصلت بتخصيص النداء به صلى الله عليه
وسلم خوطب الجميع بصيغة الجمع والعموم
على ما هو الاصل في ارادة الجميع واما ثانيا

فلان كون ذلك الاعتبار مراعى في النداء
لا يستوجب ان يراعى في الخطاب بل يكون
الخطاب هو الاحق بالاتيان بصيغة الجمع لانه
ظاهر في عمومه للكل بمنزلة النص بالنسبة الى
الخطاب بصيغة الافراد الا يرى الى ان الائمة
اختلفوا في عموم الخطاب اذا كان بصيغة الافراد
مثل يا ايها المزمل لئن اشركت للامة بلا دليل
من قياس او غيره لا في عمومه لهم اذا كان
بصيغة الجمع كما تقرر في موضعه قال
القاضي عضد الدين في شرح المختصر قالت الحنفية
والحنابلة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب
وامر بصيغة الجمع والعموم فدل ان مثله عام
خطابا له وللامة الجواب ان ذكر النبي صلى الله
عليه وسلم بالنداء اولا فيما ذكرتم من المثال
للتشريف والخطاب بالامر للجميع لا ان النداء للجميع
ولا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك

كذا انما النزاع فيما يقال افعل انت كذا ولا يتعرض
للاتباع انتهى كلامه فكيف يتجه قوله لكان
الخطاب هو الاحق به لاسيما القاضي البيضاوي
من الشافعية ولو حملنا كلامه على ان مراد
البيضاوي على ما يقتضيه كلامه فيما سبق
ان يكون الخطاب هنا للامة على ان نداء النبي
منزل منزلة ندائهم من غير ان يكون مقصودا
بالنداء والخطاب وليس الامر كذلك
والاحق ان يقال اذا طلقت لشمول حكمه للكل
فيرد عليه ما ذكر مع زيادة وهي انه كان
ينبغي ان يتعرض لعدم كون النبي مقصودا بالنداء
والخطاب بان يقول انه خلاف الظاهر
بل غير صحيح على ما قيل في سبب نزولها من ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق امرأته
حفصة رضي الله عنها فاتت اهلها فنزلت
رواه قتادة عن انس واما اخلاله لما في الكشاف
فان قوله وتحقيق انه المخاطب حقيقة الى قوله

وتغليبه عليهم يشعر ان ما في الكشاف هو التغليب
وليس كذلك بل هو تاويل اخر قد افصح عنه عبارته
وان اراد ذلك التاويل مع التغليب فلا اتيان به
مع وفاء التاويل حشويا في اعتباره اعتبار ذلك
التاويل واختياره عليه حمل للكلام الذي هو من
البلاغة بمرتبة عالية على الوجه المسترذل بالنسبة
اليه وكذا قد ذكروا التغليب وحده حيث
ذكروه ولم يجعلوه جزءا لتاويل اخر ولم يعكسوا
ايضا وقد علم ذلك مما ذكر في المفتاح والتلخيص
وان حمل قوله وتغليبه عليهم على اللغوي
فمع كون حق التعبير حينئذ وغلبته عليهم يكون
مال كلامه مال كلام البيضاوي فما وجه قوله
لا لان نداءه كندائهم مع قوله فان ذلك
الاعتبار لو كان اه على ان دعواه يتوقف على النظر
الى المسالة الاصولية ولا يخفى ما فيه قال المولى
المحشي حسن الفناري في شرح قول المحقق التفتازاني
في شرح التلخيص وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ

الجمع تعظيما له لعدّهم المعظّم كالجماعة ولم يجئ ذلك
للغايب والمخاطب فى الكلام القديم وانما هو
استعمال المولّدين فان قلت قد جاء مثل
ذلك فى القران المجيد حيث قال عز من قائل
يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فكيف يستقيم
هذا الحصر وحمله على الاضافى لا يدفع لزوم كون
القران واردا على اسلوب المولّدين ولو فى
بعض المواضع ولا يلتزمه من به ادنى مسكة
قلت هو من باب تغليب المخاطب على الغايب
اى اذا طلقت انت وامتك وانما خصّ النداء
وعمّ الخطاب بالحكم لانه امام امته ونداؤه
كندائهم او لان الكلام معه والحكم يعمّهم
انتهى اقول ظن ان البيضاوى اعتبر التغليب
مع تبيين وجه التخصيص والتعميم وقد عرفت
انهما تاويلان مستقلان لا يحتاج اعتبار
احدهما الى الاخر بل ضم احدهما الى الاخر
على تقدير عدم التنافى حطّ لرتبتهما والبيضاوى

برى من ذلك بل وَطِئ على عقب العلامة الزمخشرى
فى اعتبار التاويل وحده هنا والتغليب وحده
فى قوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون
هذا ما وفقنا لاستخراجه فى الاوايل
برّزته للعرض على المولى الهمام افضل الافاضل
والمنصف الحلاحل الذى تجمعت فى فؤاده
مثل فواد الزمان احداها رجاء ان يتلافى من
حقوق العبد ما فات ويوفيه ما به يجمع شمله
من الشتات عسى الله ان يلمّ بفضله شَعَثه
بحرمة من لجميع عباده بعثه صلى الله عليه وسلم قد يُنعش الله الفتى
بعد عَثرة وقد يجمع الله الشتيت
من الشَمل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الله لا إله إلا هو أي لا معبود للخلق إلا هو الله الحي أي الموصوف بالحياة الأزلية والأبدية
القيوم أي الدائم القائم بتدبير الخلق في إنشائهم ورزقهم نزل حين قال المشركون أصنامنا
شركاء الله وهم شفعاؤنا عنده فوحد الله نفسه بالنفي والإثبات ليكون أبلغ في ثبوت التوحيد
ونفي الشركة لا تأخذه سنة ولا نوم تأكيد للقيوم أي ليس بغافل عن أمور الخلق لأن من جاز عليه التغير
بالسنة والنوم استحال أن يكون قيوما قيل السنة ما يتقدم النوم من النعاس والنوم غشية ثقيلة تقع في
القلب وتقديم الأدنى أولا لأنه مبدأ التغير ليلزم منه نفي الأعلى وإنما ذكره تتميما للكلام أو تنبيها للتغيرات
كلها لأنه ربما يتوهم أن الأدنى لا تأخذه لضعفه وأن الأعلى تأخذه لقوته فجمع بينهما لنفي ذلك التوهم له ما
في السموات وما في الأرض أي لا شركة لأحد في ملكه لأنه خلقهما بما فيهما ولا غفلة له عن تدبيرهما لا بالسنة
ولا بالنوم إذ لو وجد شيء من ذلك لفسدتا بما فيهما قوله من ذا الذي يشفع عنده بيان بالاستفهام
لعظمته وكبريائه في الدنيا والآخرة وأن أحدا لا يقدر أن يتكلم بالشفاعة وغيرها عنده يوم
القيامة إلا بإذنه أي بإذنه في الكلام والشفاعة لمن شاء بجهالهم من شاء ثم بين أنه لا يخفى عنه
شيء مما يقوله يعلم ما بين أيديهم أي ما كان قبلهم يوم من أمر الدنيا وتشريك الأصنام له
وما خلفهم ويعلم ما يكون بعدهم من أمر الآخرة وأن لا شفاعة لهم بها ولا يحيطون أي لا يدركون
يعني الملائكة والأنبياء وغيرهم بشيء من علمه أي من جميع معلوماته إلا بما شاء إلا بما أخبر الله لهم كأخبار
الأنبياء والرسل ونهاره للعبادة الملائكة حيث يرجون شفاعتهم لعبادتهم إياهم يعني أنهم لا يعلمون
شيئا مما تقدمهم وتأخرهم ولا يملكون الشفاعة ولا غيرها إلا بما أخبرهم ربهم ثم بين وسعة ملكه بقوله
وسع كرسيه السموات والأرض أي وسع ملكه الذي لا شريك له فيه تسمية للمكانة الذي هو
الكرسي بالملك قيل وسع علمه تسمية بالمكان الذي هو كرسي العالم أي الحاكم وقيل هو الكرسي
الذي بين يدي العرش ودونه السموات والأرض وهو بالنسبة إلى العرش كأصغر شيء
وقيل الكرسي والعرش واحد ولا يؤوده أي لا يثقله حفظهما أي حفظ السموات والأرض وهو
العلي الشأن في الألوهية العظيم بالملك والقدرة ليس لأحد ولا ضد روي عن النبي عم سيد
الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي ورابعة من قرأ آية
الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنع من دخول الجنة إلا الموت أي لولا أن وجب
عليه أن يموت لم يدخل الجنة حين قرأها بلا فصل
من حاشية القطبي للكشاف

[illegible]

الانتصاف الأمر على هذا بمعنى الخبر
لأن الأمر في صيغة التعجب ليس
أمرا والمراد أن هذه القضية من
شأنها أن يتعجب منها طيبي

قوله فيتعجب ظاهره أن التسبيح
مجاز عن التعجب لعلاقة السببية
فإن من رأى أمرا عجيبا يقول
سبحان الله قال صاحب
الكشف فيتعجب واحده دال
على أن التعجب يتجه مثل
شاكر ليصح أن الأمر
وليس الأمر بمعنى الخبر وإنما
ضرب أن ماكر ذكره الرضي
في فعل الأمر بمعنى الخبر لكن لو صح
سعد چلبي

وذلك لأنه أسند تعجب واحد إلى فاعل واحد وهو من جهة ما أسند إليه
الحمد يكون حامدا شاكرا والشكر إنما يكون بعد التأمل والنظر في سمائه
فيكون متأملا فكان التعجب يتعجب شاكرا متأملا فيصح أن يؤمر به
لا التعجب عامل فاعل لأنه أمر غريب اضطره إليه حتى يصح الأمر به
ملا چلبي

ولأن الأمر بتعجب المتأمل أمر بمبادئه الاختيارية من النظر
في الآية وملاحظة البدائع الغريبة وإنما قلنا ذلك لأن التعجب
كيفية غير اختيارية لا يصح الأمر به سواء كان تعجب متأمل
أو تعجب غافل لكن تعجب المتأمل يكون مبادئه اختيارية
فيتسند إليه الأمر على طريقة التجوز
ملا چلبي

يعني أن ما ذكره صاحب الكشف في أن الأمر
قول صاحب الكشاف لأن الأمر
بمعنى الخبر أي فيتعجب معناه ويصح أن يؤمر به
وهذا قول لكنه يوضح عن ما ذكره
صاحب الانتصاف لقوله وليس
الأمر بمعنى الخبر مناقض لما قال ما ذكره
ملا چلبي

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي منّ علينا بالدين القويم • وسلك بنا الصراط المستقيم •
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تنجينا عن الشرك الجلي
الذميم • والخفي اللئيم • واشهد ان محمدا عبده ورسوله المنعوت بالخلق
العظيم • المبعوث بالكتاب الكريم • للدعوة الى جنات النعيم • والنجاة
عن دركات الجحيم • صلى الله عليه وسلم افضل صلوة واكمل تسليم • وعلى اله
وصحبه المخصوصين بالفيض العميم • واللطف الجسيم • فاقول اللهم اني اعوذ بك
من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت العليم الحكيم
وبعد فهذه نكات ومسائل متعلقة بالسورة التي تعدل ربع القرآن
بعضها مما استخرجته من التفاسير التي هي متداولة بين الاعيان وبعضها
مما استنتجته بفكري ولم يكن سبيلها الى الان ان علقتها في بعض جزائر روم
حماها الله وسائر بلاد المسلمين من آفات الغزو في شهور سنة خمس وثمانين
وتسعمائة وقد تغربت عن الاوطان ونزلت في البلدان وتلاعبت بي الحدثان
والله المستعان وعليه التكلان وبالله اقتضي المقصود مستفيضا من ولي
الافضال والجود واقدم على تفسير السورة مسائل الاولى نقل في بعض
التفاسير ان من اسامي هذه السورة سورة الاخلاص وان النبي صلى الله
عليه وسلم سماها بهذا الاسم وندب الى قرائتها مع قراءة الاخلاص المشهورة
اعني قل هو الله احد في ركعتي الفجر اللتين هما افضل السنن الرواتب
قال ابن كثير في تفسير هذه السورة سورة البراءة في العمل الذي يعمله المشركون
وهي آمرة بالاخلاص وفي بعض التفاسير ان هذه السورة وسورة الاخلاص

وقل هو الله احد تسميان المقشقشتين لانهما تبرئان عن النفاق من
تقشقش المريض اذا عوفي من علته اذا افاق الناقه وورد في الحديث ان من
قرأ سورة قل يا ايها الكافرون فقد قرأ ربع القرآن قال الامام في تفسيره ان القرآن
مشتمل على الامر بالمأمورات والنهي عن المحرمات وكل منهما اما ان يتعلق بالقلب
او بالجوارح فيكون اربعة اقسام وهذه السورة لما اشتملت على النهي عن المحرمات
المتعلقة بالقلب فيكون ربع القرآن واقول لا يخفى ضعف هذا التوجيه اما اولا فلان العبادة
اعم من القلبية والقالبية فالامر والنهي المتعلقان بها لا يختص بالمأمورات والمنهيات
القلبية واما ثانيا فلان مقاصد القرآن لا تنحصر بالامر بالمأمورات والنهي عن
المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد اخرى كاحوال المبدأ والمعاد وغيرهما ولعل
الاقرب ان يقال ان مقاصد القرآن التوحيد والاحكام الشرعية واحوال
المعاد والتوحيد عبارة عن تخصيص الله بالعبادة فانه دعوة النبي بل جميع
الانبياء عليهم السلام اولا وبالذات الى توحيد المعبود كما قال صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ومعناه لا معبود الا الله
والتخصيص انما يحصل بنفي عبادة غيره وعبادته تعالى اذ التخصيص له جزآن النفي
عن الغير والاثبات للمخصص به فصارت مقاصد القرآن بهذا الاعتبار
اربعة وهذه السورة مشتملة على ترك عبادة غيره والتبري عنها فصارت
بهذا الاعتبار ربع القرآن وح يكون هذه السورة مع سورة الاخلاص بمنزلة
كلمة التوحيد حيث نفي فيها استحقاق الالهة الباطلة واما اثبات استحقاقه
وثانيا فان قوله تعالى قل هو الله احد الآية يدل على استحقاقه تعالى للعبادة فانه
هو واحد الذات صمدي الصفات منزه عن الكفوء والشريك
هو الواجب لذاته وهو مبدأ للكل فيكون مستحقا للعبادة لا من له فان قلت
لكنها مشتملة على النهي عن عبادة الغير فهي مشتملة على عبادته تعالى لقوله تعالى
ولا انتم عابدون ما اعبد فيكون مشتملة على نصف مقاصد القرآن بهذا الحل

ما ذكرت قلت ليس فيها دلالة على الامر بالعبادة كما لا يخفى كما انه ليس فيها الامر
بعبادة غيره في قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون والحاصل ان هذه السورة مشتملة
على البراءة عن الشرك بالله وليس فيها تصريح بالامر بعبادة الله تعالى فكانها
في اعتبار معناه الصريح يكون ربع القرآن كما ذكرنا ومن البين ان النبي عليه السلام
بل سائر الانبياء كانوا مبعوثين لدفع الشرك في العبادة وتخصيص العبادة لله
كما سبق وذلك انما يتحقق بنفي عبادة ما سواه وعبادته وهذه السورة
مشتملة على الجزء الاول من الحصر فناسب ان يطلق عليه ربع القرآن ثم نقول هذه
السورة بمنزلة التخلية اذ فيها البراءة عن الشرك بالله وسورة الاخلاص
بمنزلة التحلية اذ فيها وصفه تعالى بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق
العبادة الثالثة اختلف العلماء في ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخة
بآية السيف اولا فذهب الاكثرون الى انه ليس منسوخا بل ذهب بعضهم الى
ان ليس في القرآن منسوخ اصلا وهذا الاخير منسوب الى ابي مسلم
الاصفهاني من الاصوليين وطائفة من الصوفية وذهب بعضهم الى انه منسوخ
بآية السيف ونحن نقدم اولا معنى النسخ ثم نرجع الى البحث فنقول النسخ في
اللغة الابطال والازالة يقال نسخت الريح آثار الاقدام اي ازالتها وابطلتها
وفي الاصطلاح كما عرفه متقدموا الاصوليين رفع حكم شرعي بدليل شرعي
متأخر وقد توهم بعض من لا يعتد به ان معناه ابطال الحكم الشرعي ونقضه وان
من لا يفسر النسخ بذلك فهو منكر للنسخ والتحقيق ان النسخ بيان
انتهاء الحكم بل رفع احتمال بقاء الحكم فان السيد اذا قال لعبده قم ثم بعد
ساعة قال له اقعد فليس هذا الا تخصيص وجوب القيام عليه بالوقت
السابق على الامر وليس في الامر الثاني نقض الامر الاول ونفي له اذ الامر
الاول لم يكن مقيدا بالدوام حتى ينافيه الامر الثاني بل الوجوب المستفاد منه
في قوة القضية المطلقة ولا تنافي بين المطلقتين فمن قال انه رفع الحكم

الشرعي ان اراد هذا المعنى او ما يؤول اليه فمقصوده صحيح لكن الاولى التعبير عنه بما
ذكرنا لئلا يتوهم الجاهل الغافل والعبارة الاولى توهم النقض في احكامه تعالى
وهو يستلزم النقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا التوهم وهو الذي اوقع
اليهود في نفي النسخ مطلقا زاعمين انه يوجب نسبة البداءة وما يلزمها من النقص
اليه تعالى والعجب من ذلك ما يتوهمه بعض العوام من الدهماء ان تحقق النسخ على
هذا الوجه ذكرناه آنفا انكار للنسخ مع انه من البين الذي لا يكاد يخفى على من
له ادنى بصيرة انه تحقيق حقيقة النسخ وان غير ذلك مما قيل او يقال في هذا المقام
بمعزل عن التحقيق ولا يرضى بها الا بليد او زنديق وهذا هو الطريق
الذي سلكه الشيطان ومن انكر النسخ من اليهود وغيرهم وسول لبعض
المنتسبين له ان بعض التخصيص احتج عليه وان اراد ان الاحتمالات ولا تصار
الا بعد انتفاء الاحتمالات الاخر من التخصيص والنسخ او بيان التعيين عن
الاذهان الدينية على ما ينبغي لتعصبه ولعمري ان من تفكر ادنى فكرة مع علم
ادنى صفاء فطرة لم يجد فرقا بين الحوادث الوضعية الدينية والحوادث
الكونية التكوينية فان الله تعالى اوجد بعض الحوادث بامره المتعلق به اذا
شاء ثم اعدمه بامره اليه اذا شاء كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون وقال تعالى ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك
على الله بعزيز وقال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
فمثل بين الامر الاول المقتضي لوجود بعض الحوادث في وقت وبين الامر
الثاني المقتضي لفنائه في وقت آخر تناف وتناقض لا اظن ان ذا مسكة
يتوهم ذلك كذلك ههنا ليس البعد بين تحليل الشيء في زمان وتحريمه
في زمان آخر تناف اصلا فكما ان مدة بقاء كل حادث وزمان فنائه معين
في علم الله تعالى وان كان مجهولا لنا كذلك مدة بقاء كل حكم وزمان تغيره كان متغيرا
معين في علم الله تعالى وان كان مجهولا لاهل الدنيا ان البقاء الى ان يتم ما قصد النسخ

بلبنة وجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين عليه افضل صلوة
المصلين فالقلق لعدم باب النسخ وقد كان في كتب الملل السابقة تصريحات
وتلويحات بنسخ اديانهم وانه سيبعث خاتم النبيين كما نقل انه جاء في
التورية انه سيبعث بماذ ماذ بالذال المعجمة وحساب الجمل معتبر عند اليهود
ويسمونه جيمطريا ويعولون عليه في المطالب وحساب الجمل عندهم موافق
لما هو المشهور في هذا الزمان الا في بعض المواضع مثل الذال المعجمة فانه مثل
المهملة عندهم اربعة وان كان في المشهور عندنا سبعمائة فاذا احتسبت
اللفظان بهذا الحساب المعتبر عندهم على الوجه المقرر عندهم حصل اسم محمد صلى الله عليه وسلم
فان الميمين موجودان بعينهما والباء والالفان مجموعهما هي الدال والذالان
المعجمتان مجموعهما على اصطلاحهم في الحساب هو ح وسيجيء ما هو اوضح من ذلك
ومن العجب العجاب ان اليهود في انكارهم النسخ يستندون الى انه يوجب
نسبة الندم ولوازمه اليه تعالى مع انه نقل بعض علماء الاسلاميين عن توراتهم
انه عبر في مواضع منها عن نسخ بعض الاحكام التي كانت في زمن موسى عليه السلام
ومن قبله بلفظ الندم ومعلوم ان اطلاق هذا اللفظ في حقه تعالى باعتبار الاثر
كاطلاق غيره من الالفاظ الدالة على المعاني التي لا يجوز عليه كالغضب والتعجب
والضحك على ما في المشهور اعراض ابكيرا عراض رابانه وقد بين الاصوليون
جواز النسخ بوجوه منها ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللة بمصالح العباد
واللطف بهم كما هو مذهب المعتزلة القائلين بوجوب اللطف على الله تعالى او لا
يكون كذلك بل هي مستندة الى محض ارادة الله واختياره من غير داع وباعث
كما هو مذهب اهل الحق والنسخ على التقديرين جائز اما على الاول فلانه يجوز ان
يختلف مصالح الاوقات فيختلف الاحكام بحسبها كما ان الطبيب يعالج المريض
كل يوم بعلاج خاص تقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج السابق
واما على الثاني فظاهر لان الله تعالى هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد يجوز له ان يرفع

ان يرفع حكما ويضع غيره لا لغرض ولا باعث لا سيما اذا كان متضمنا لحكمة
ومصلحة كسائر افعاله المنزهة عن البواعث والاغراض المشتملة على
الحكم والمصالح الجمة ويسمى غايات بل على قواعد اهل الحق يجوز ذلك وان لم
يكن متضمنا للمصلحة فان قلت ما ذكرته من الحكمة في بيان النسخ انما يجري
في حكم تلقاه المكلفون وعملوا به مدة ما اوجه يمكن ان يقال ان تغير الحكم بحسب تغير
المصالح ولا يجري في حكم لم يعمل به قط حتى نسخ كما روي في حديث الاسرى
ان الصلوة المكتوبة فرضت اولا خمسين ثم نسخ وفرض الخمس
كما هو المشهور في كتب الحديث فهذا وامثاله لا يمكن ان يقال فيه ان تغير الحكم
فيها بحسب تغير مصالح الاوقات ولا يصح التنظير بالحوادث فان ذلك
الحكم لم يترتب عليه عمل وفائدة قلت اما على قواعد اهل الحق فلا اشكال
كما اشرنا اليه آنفا واما على قواعد الاعتزال فان فيها فوائد وحكما مثل ان
يظهر عناية الله تعالى وشأن هذه الامة الجليلة في الصلوة المذكورة فيزيدوا
في الشكر على نعمة التخفيف عنهم وعدم ابتلائهم بالتكاليف الشاقة والاخبار
البالغة التي كانت معهودة في الامم السابقة مع توفر ثوابهم كما روي في ذلك
الحديث هي خمس وخمسون الى غير ذلك من الحكم والمصالح فلاح انه على قواعد
اهل الحق مع عدم لزوم تضمنه للفوائد والمصالح متضمن لمصالح وفوائد غير
محصولة اذ تمهد ذلك فنقول اختلف المسلمون في جواز نسخ بعض آيات
القرآن بعد اتفاقهم قاطبة على انه لا يجوز نسخ جميع القرآن فذهب
بعض الاصوليين كابي مسلم الاصفهاني وجماعة من الصوفية الى انه
ليس شيء من آيات القرآن منسوخ اصلا وذهب آخرون الى ان النسخ
واقع في بعض آيات القرآن وجعلوا المنسوخ منها ثلثة اقسام الاول
ما نسخ تلاوته وحكمه كما روت عائشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل
عشر رضعات يحرمن فنسخت بخمس والثاني ما نسخ تلاوته وبقي حكمه

كما روي انه كان في القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
والله عليم حكيم والثالث ما نسخ حكمه وتلاوته وجعلوا قوله تعالى لكم دينكم
ولي دين من امثال هذا القسم ومن المجوزين لنسخ بعض الآيات من ينكر ان
هذه الآية منسوخة ويحملها على المعاني التي لا تنافي آية القتال كما سيجيء وان ثبت
في بعض التفاسير ان قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين من هذا القبيل
وانه نسخ بالسنة المتواترة في وجوب الغسل في الرجلين وههنا مذهب آخر
نقله بعض المصنفين من المفسرين وهو ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها يدل على نسخ آية غير معينة بل مبهمة على سبيل
الاجمال وذكر لهذا النسخ فوائد ونكتا في ذلك الابهام منها انه باعث على
التفكر والتفتيش على ما قيل في حكمة المتشابهات ومنها انه اذا لم يتعين
المنسوخ لا يهون رفع شيء من آياته واقول هذا القول سخيف جدا ومفسدته
ظاهرة اذ فيه ايقاع التهمة في آيات الكتاب المبين الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبذلك يهون رفعها اذ يجري فيها تهمة
النسخ فهذا القول يؤدي الى هذه المفسدة العظيمة ثم هذه الآية التي تزعم
انها نسخت لا تكون من الاعتقاديات اذ لا مجال للنسخ فيها ولا من القصص
والاخبار لذلك ايضا بل تكون من الاحكام واي حكم من الاحكام شأنه
جدا فكيف يعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين نسخ هذا الحكم
وتركه سدى وترك الامة بعده حيارى من غير هدى مع ان الله
تعالى قد من على النبي صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم وليت شعري ما الباعث
على القول بان بعض آيات القرآن منسوخ من غير تعيين وما الدليل على ذلك
فان الآية المذكورة لا دليل فيها على ذلك ولم يأت احد بدليل آخر عليه ولذلك
لم يذكر هذا القول جمهور العلماء هذا وقد اتفق الاصوليون على انه لا يجوز الحكم
بنسخ آية الا بعد ان يوجد لها محمل آخر كالتخصيص وغيره مما فيه مندوحة

مندوحة عن النسخ مع ان منهم من صرح بان النسخ تخصيص الحكم ببعض
الاوقات واذا كان كذلك فلم يكن التخصيص ببعض الافراد راجحا عليه
وما الفرق بين التخصيص بالافراد والتخصيص ببعض الاوقات حتى
يكون الاول مقدما على الثاني بل يكون الثاني ارداء الاحتمالات كما قال
قائلهم وذكروا ان الناسخ للآية لا يكون الا آية اخرى او خبرا متواترا عن النبي عم
واما اخبار الآحاد والقياس فلا يكون ناسخا وكذا الاجماع اذا تمهد هذا فنقول
ان اصحاب المذهب الاول استندوا بان الله تعالى وصف القرآن في كتابه
الكريم بقوله وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد ولو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان ولا يجوز ان يصير
شيء منه باطلا بمقتضى النص وبان تجويز النسخ مناف لتعظيم القرآن وعلو
شانه فانه انما نزل ليكون ناسخا للكتب المتقدمة لا لان يكون منسوخا في نفسه
وايضا كل موضع ظن نسخه فان له محملا وتأويلا يصرف عنه النسخ ولا ضرورة
الى القول بالنسخ مع وجود ذلك المحمل والتأويل كما ذكره الامام في تفسيره الكبير
واقول قد عرفت ان النسخ ليس ابطالا للحكم بل هو اما بيان انتهاء الحكم او
رفع احتمال بقائه وغاية الامر فيه ان يكون تخصيصا بحسب الاوقات
كما سيجيء فهذا الدليل ضعيف والنسخ بهذا المعنى في بعض الآيات ليس
منافيا لتعظيم القرآن ولا لكونه بجملته ناسخا للكتب المتقدمة واما ان القول
بالتخصيص اولى من القول بالنسخ وان النسخ ارداء الاحتمالات فلعله
مبني على توهم ان النسخ ابطال الحكم وهو باطل جدا كما عرفت بل هو رفع
لاحتمال بقاء الحكم والحكم لم يكن شاملا لجميع الاوقات بل كان في وقت
المهلة بحسب الوقت فان الحكم لم يكن مقيدا بالدوام ففيه تبيين للمحل
ورفع للاحتمال فيكون من هذه الحيثية اولى من التخصيص اذ التخصيص اخراج
بعض الافراد واستثناء عن الحكم وهذا لا يوجب اخراجا واستثناء

اصلا بل هو بيان لمدة او ورد حكم على ان يبدا او في اوقات معينة ثم ورد
حكم بخلافه في بعض الاوقات او في بعض تلك الاوقات كان ذلك
تخصيصا بحسب الاوقات لعدم التعميم فيها وقلما يوجد في النسخ مثله
ويصح ان يكون هو بعينه من قبيل التخصيص ولا يترجح احدهما على الآخر وعند هذا
يبطل ان القول بترجيح التخصيص والاحتمالات البعيدة على النسخ مبني
على تصور ان النسخ ابطال الحكم وقد بان من ذلك البحث ان ما يتوهم من ان
موسى عم قال تمسكوا بهذا السبت ما دامت السموات وقد نسخ بدين
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيكون النسخ ابطالا للحكم ساقط جدا اما اولا
فلانه على فرض وقوعه يكون من قبيل التخصيص بحسب الاوقات كما مر وليس
فيه ما يدل على ان النسخ ابطال للحكم واما ثانيا فلما ذكر العلماء انه افترى على موسى
عم وانه اختلقه ابن الراوندي ونقلوا نصوص التورية على خلافه والبشارة
ببعثة خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين مجملا ومفصلا اما المجمل فانه
نقل من نصوص التورية ان موسى عم قال لا بد ان يقوم بعدي مثلي فاذا قام
فاطيعوه واسمعوا كلامه ثم قال ان هذا النبي لا يكون من بني اسرائيل وذلك
يدل على انه محمد صلى الله عليه السلام لان هذا النبي اما عيسى او نبي آخر من بني
اسرائيل او من غيرهم والاول باطل لانه صرح بانه ليس من بني اسرائيل وكذا
الثاني وكذا الثالث لانه قد صرح بانه مثله ومثله يكون من اولي العزم لا محالة
وبعد التخلي موسى لم يكن من اولي العزم غير عيسى عم بالاتفاق على ان
اليهود لا يقولون بنبوة عيسى فلزم منهم ان يعترفوا بان هذا النبي الموعود هو
نبينا خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين واما المفصل فكما
من بادماذ الذي هو مطابق لاسم محمد بحساب الجمل على النحو المتعارف
بينهم وقد جاء في الانجيل ان فارقليطا والنور الاعظم اذا ظهر كان بحبوبته
فامنوا به وقد قيل انه اسمه في الانجيل احمد على ما نطق به القرآن واما اصحاب

المذهب الثاني فاستدلوا على مذهبهم اما مجملا فبقوله تع ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها واصحاب المذهب الاول يقولون لا دلالة
للآية على وقوع النسخ في آيات القرآن فان معناها ان ما ننسخ نأت بخير منه
او مثله فيجوز ان يكون المراد بالآيات المنسوخة آيات التورية والانجيل و
شرايعهما المنسوخة واما مفصلا فبان عدة الوفات كانت في صدر الاسلام
حولا كاملا كما قال الله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك وجعل عدة الوفات اربعة
اشهر وعشرا بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ونظايره مثل صوم عاشورا فانه
كان على عهده فرضا في بدو الاسلام ثم نسخ وفرض صوم رمضان وثبت
النسخ في الاحكام القرآنية وفي الجملة واما ان هذه الآية بخصوصها منسوخة
فلان مؤداها ترك المشاحة والمقاتلة معهم وقد نسخت بقوله فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وقوله تع وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واجيب
عنه بان آيات العدة ليس فيها نسخ اذ من الممكن ان يضع الحامل حملها بعد
حول فيكون عدتها حولا كاملا فلا يكون منسوخا لبقاء الحكم في بعض الصور
بل يكون مخصصا واقول لا يخفى فساد هذا الجواب اذ كما يمكن ان يضع الحامل
بعد حول يمكن ان يضع بعد يوم من ابتدا العدة بل الغالب كون مدة الحمل
انقص من الحول فتعيين الحول من بين ساير مدة الحمل مع ان الاغلب
خلافه مع كونه مدة العدة غير ملايم بل العدة تنقضي بوضع الحمل اي مدة
كانت كما قال تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما
آية الرضاع فلم اطلع على جواب ذكر عنها واما دليلهم على كون قوله تع لكم دينكم
ولي دين منسوخا فقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون المراد بالآية تهديدهم بان يكون
لكم لومكم وعقابكم ولي التوحيد والدرجات المترتبة عليه او لكم حالكم ولي حالي

جزاؤكم ولي جزائي على ان يكون الدين بمعنى الجزاء كقوله تعالى مالك يوم الدين وقول
الشاعر ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا او فوقهم كما يدين ندان ومع
قيام هذه الاحتمالات يبطل الاستدلال وقيل على تقدير ان يكون المراد منه ترك
المقاتلة لا يلزم كونه منسوخا بناء على ان النهي عن القتال في بدو الحال كان
لقلة جنود الاسلام فكان المصلحة في ترك قتالهم الى ان قوي الاسلام
وكثر جنوده فامروا بالقتال وايضا النهي عن القتال انما هو في حق
الكافرين مطلقا والامر بالقتال انما هو في حق المشركين والكافر اعم من
المشركين اذ كل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا مثل اليهود والنصارى
فيكون آية القتال تخصيصا لهذه الآية ولا يكون نسخا لها فان التخصيص غير
النسخ وهو اولى من النسخ واقول فيه بحث اما اولا فلان كون المصلحة
منوطة في الاول بترك المقاتلة وفي ثاني الحال بالمقاتلة لا يخرج الحال من النسخ
بل يكون ذلك لكون مصلحة النسخ والحكمة فيه اذ النسخ كما تقرر اما تخصيص بحسب
الاوقات او رفع بقاء احتمال الحكم فاذا خصص حكم المبارك بزمان يكون
نسخا لا محالة وتفصيل المقام ان النسخ اذا وقع على حكم مقيد بالدوام
فهو تخصيص بحسب الاوقات وان لم يكن ذلك الحكم مقيدا به فهو رفع
احتمال بقاء الحكم وعلى التقديرين ليس القول به ابعد من القول بالتخصيص اما
على الاول فلانه تخصيص خاص ولا فرق بين التخصيص بحسب الاوقات
والتخصيص بحسب الافراد في شمول مطلق التخصيص لهما وتسمية
احدهما بالتخصيص والاخر بالنسخ مجرد اصطلاح لا يترتب عليه حكم
معنوي يقتضي كون احدهما اولى من الاخرى واما على الثاني فلانه
اظهر فانه يكون مبينا للحكم السابق ورفعا لتوهم بقائه لا معارضا
له ولا مضادا فيكون اولى مما يخصصونه باسم التخصيص ويرجحونه على ما
يخصصونه باسم النسخ ومن له ادنى بصيرة يتفطن ان شاء الله

ان شئت هذه الاقوال ومبالغتهم في ترجيح مثل هذا وبيانات البعيد
التي سبق بعضها الى ان توهم ان النسخ عبارة عن ابطال الحكم وقد علمت انه
ليس كذلك كما مر مفصلا وقد ذكر فقهاؤنا اعني الحنفية ان الاصح انه اذا
احدث المتوضئ لا يقال بطل وضوءه بل يقال انتهى واذا كان الحال كذلك
فالحكم الصادر عن الله سبحانه وتعالى اولى بان لا ينسب الى البطلان ويحترز
من اطلاق الباطل عليه بلا قيد بل يقال انتهى اذا انقضى او يقال استمر الى ان بطل
او العمل به بعد النسخ بطل واما ثانيا فلان النبي عليه السلام قاتل بعد نزول هذه
السورة غير المشركين كيهود خيبر فليس حكم القتال مخصوصا بالمشركين
هذا واما اصحاب المذهب الثالث فيقولون لما كان لهذه الاية محامل صحيحة
لا تنافي مضمون آية القتال فلا يجوز القول بنسخها بناء على ان النسخ انما يصار
اليه عند الضرورة فلا ضرورة هنا وان لنا حان ان نشرع في تفسير السورة
بتوفيق الله تعالى فنقول ذكر المفسرون ان رهطا من قريش قالوا يا محمد
اتبع ديننا فنتبع دينك تعبد آلهتنا سنة نعبد الهك سنة فقال صلى الله
عليه وسلم معاذ الله ان اشرك بالله غيره فقالوا فاستلم بعض آلهتنا نصدقك
ونعبد الهك فنزل هذه السورة فغدا الى المسجد الحرام وفيه الملأ من قريش فقام على
رؤوسهم وقرأ عليهم فايسوا او المعنى لا اعبد في المستقبل ما تعبدون في الحال ولا في
الاستقبال ايضا بناء على ما ذكره صاحب الكشاف وغيره من ان الخطاب
لكفرة مخصوصة علم الله منهم انهم لا يؤمنون ولا انتم عابدون في المستقبل ما
اطلب منكم من عبادة الهي ولا انا عابد ما عبدتم اي ما كنت عابدا قط فيما سلف
ما عبدتم فيه اي لم يعهد مني عبادة صنم قبل فكيف يرجى مني بعد النبوة ولا انتم
عابدون ما اعبد اي ما عبدتم وقتا ما انا على عبادته كذا فسره صاحب الكشاف
قال وانما لم يقل ما عبدت كما قيل ما عبدتم لانهم كانوا يعبدون الاصنام قبل البعث وهو لم
يكن يعبد غير الله تعالى اصلا واقول فيه نظر لان الاصوليين اختلفوا في ان النبي

هل كان متعبدا بشريعة من قبله اولا فقيل انه كان متعبدا بشريعة موسى وقيل
بشريعة عيسى وقيل بشريعة ابراهيم وقيل بشريعة نوح وقيل انه لم يكن
متعبدا والمختار انه كان متعبدا قبل البعثة لما ثبت انه كان متعبدا في غار حرا
والتعبد لا يكون الا بشريعة لان الحاكم هو الشرع عند اهل الحق وعلى مذهب
المعتزلة القائلين بحكم العقل الامر اظهر اذ العبادة لا يتوقف على هذا التقدير
على شريعة واي حاصل انه لما ثبت انه كان يتحنث فيتحنث اي يتعبد الليالي ذوات
العدد فلا جرم يكون من العبادة عبادة الله تعالى لا غير اذ الانبياء كانوا معصومين
عن الكفر قبل البعثة بالاتفاق ثم في حمل قوله ولا انا عابد ما عبدتم على الماضي نظر من
حيث العربية فان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا بمعنى الآتي لغة ضعيفة وقد علم
ههنا ان في قوله تعالى ما عبدتم فان ما اما مفعول به او مفعول مطلق اذ لو كان ما موصولة او
موصوفة كان مفعولا به وان كانت مصدرية كانت مفعولا مطلقا وقد نقل ابن
كثير في تفسيره عن البخاري وغيره ان المراد لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد
في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل وقد علم ان
اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لغة ضعيفة ولا يخفى انه على تقدير صاحب
الكشاف وعلى هذا التفسير ايضا لا تكرار في الآية ولعلهم انما ارتكبوا ما ارتكبوا لدفع التكرار
وقيل ان فيها تكرارا لمزيد التقرير كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا فان مضمون قوله لا
اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم عندهم واحد وكذا قوله ولا انتم عابدون
في الموضعين والتكرير لمزيد التقرير يلائم المقام من حيث ان الغرض تأييسهم والتبري
عنهم وقيل لا تكرار لان ما في احدى القرينتين مصدرية وفي الاخرى موصولة او موصوفة
والمعنى على تقدير كونها مصدرية لا اعبد مثل عبادتكم فان عبادتي خالصة لله تعالى
وعبادتكم شرك وعبادتي طاعة وعبادتكم معصية اقول تفصيل المقام ان قوله
تعالى لا اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم اما كلاهما لنفي الحال او كلاهما لنفي الاستقبال
او احدهما للحال والاخر للاستقبال وعلى التقادير فلفظ ما اما مصدرية في

في الموضعين واما موصولة او اما موصوفة فيهما واما مصدرية في احدهما
او موصوفة في الاخر فهذه ستة عشر احتمالا حاصلة من ضرب الثلاثة
في الاثنين ولم يلتفت الى تقسيم صورة الاختلاف الى الفرق بين الاولى
والاخرى ولا الى الفرق بين الموصولة والموصوفة لتكثير الاقسام فان
صور الاختلاف ست وثمة الاقدام في دفع التكرار ومؤدى الموصولة والموصوفة
متقاربان فلا يتعلق غرض بالتفصيل وكذا الحال في قوله ولا انتم عابدون ما اعبد
في الموضعين ومعلوم انه لا تكرار في صورة الاختلاف سواء كان باعتبار الحال
والاستقبال او باعتبار كون ما في احديهما موصولة او موصوفة وفي الاخرى
مصدرية وكون النفي في لا اعبد لنفي الحال اختيار صاحب الكشاف وذكر
فيه ان لا تختص بنفي الاستقبال وان الخليل قال ان لن تختص بنفي الاستقبال
لان اصله لا ان ولكن الامام جوزه في تفسيره الكبير ونقل بعض النحاة ان ابن
مالك على جوازه وقال ابو حيان في تفسيره ان قول الزمخشري ان لا لا تدخل
الا على مضارع في معنى الاستقبال وان ما لا تدخل الا على مضارع في معنى
الحال ليس بصحيح بل ذلك غالب فيهما لا متحتم وقد ذكر النحاة دخول لا على
المضارع ويراد به الحال ودخول ما على المضارع ويراد به الاستقبال وذلك
مذكور في المبسوطات من كتب النحو ولذلك لم يورد سيبويه ذلك بادوات
الحصر بل ذكر الغالب فيهما انتهى وذكر ابن كثير في تفسيره الكبير ههنا ثلاثة
اقوال الاول لا اعبد ما تعبدون الآن ولا اجيبكم فيما بقي من عمري ولا انتم
عابدون ما اعبد وهم الذين قال الله تعالى فيهم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك
من ربك طغيانا وكفرا والثاني ما حكاه البخاري وغيره من المفسرين
من ان المراد ولا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا
انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل الثالث ان ذلك
تأكيد محض قال وثمة قول رابع نصره ابو العباس ابن تيمية في بعض كتبه

وهو ان المراد بقوله لا اعبد ما تعبدون نفي الفعل لانها جملة فعلية ولا انا عابد
ما عبدتم نفي قبوله لذلك بالكلية لان النفي بالجملة الاسمية آكد فكأنه نفي الفعل
وكونه قابلا لذلك ومعناه نفي الوقوع ونفي الامكان الشرعي ايضا وهو قول
حسن انتهى ما ذكره ابن كثير اقول لا يخفى ما فيه من حمل لا اعبد ما تعبدون ولا انتم
عابدون ما اعبد على الماضي لا يصح الا بتأويل بعيد وهو على حكاية حال الماضي وفي
افادة جملة الاسمية نفي القبول مناقشة يمكن دفعها بتكلف ومن ذلك يقرب
ما ذكره بعض المفسرين من ان معناه لا ابد عبادة ما عبدتم فلا يبعد ان يقال معنى
الجملة نفي الفعل في زمان كأنه قال انا ممن يصدق عليه هذا المفهوم اصلا ولا انتم
ممن يصدق عليه ذلك المفهوم ثم قيل ان معنى انتم عابدون ما اعبد يعني من ان
المراد به هو الله فيشكل اقول يمكن ان يقال بناء على ما عرف التي مهدها صاحب
الكشاف في مواضع وهو انه اذا كان المراد من الاصول هو الصفة يعبر عنه
بلفظ ما كما في قوله في والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها وههنا
كذلك فان تعليق النفي بوصف ادخل في التبري عن المشاركة معهم كما لا يخفى
والعبادة على ما فسره المفسرون والفقهاء اقصى غايات التذلل والخشوع
فلا شك ان الكفار لم يعتقدوا في حق اصنامهم تلك العظمة ولم يعظموها بهذا التعظيم
فانهم يعتقدون انها وسائل وشفعاء عند الله ولا يرتاب عاقل ان عظمة
الشفيع والوسيلة ليست مثل عظمة المشفوع عنده والمتوسل اليه وان
التذلل والخشوع للشفيع اقل من التذلل والخشوع للمشفوع عنده وبالجملة لا ينبغي
ما ذكروه حد الخضوع والتذلل الذي يمتاز به العبادة عن غيرها ويمكن ان
ما لا يتناهى بالنسبة الى غيره ثم وكلمة يا حرف نداء وضع لنداء القريب والبعيد
عند بعض اهل العربية وعند بعضهم هو مخصوص بالبعيد لما في آخره من الالف
القابل للمد المناسب للبعد ولو حمل ههنا على نداء البعيد كان ذلك لبعدهم عن ساحة
عز الحضور لدناءة محلهم وان حمل على نداء القريب كان ذلك لقربهم الصوري و

ومواجهتهم ونقل عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه انه قال يا نداء الروح واي للقلب
وها نداء النفس ولعل المراد منه انه نداء حيث يقتضي بكمال توجه المنادى بجميع
بياناتها فان هذه الكلمة مبالغة في طلب اقبال المطلوب من حيث ذكر اولا
مبهما واردف ذلك بحرف التنبيه التي اقيمت مقام ما يختص بضاف اليه
فكان النداء بهذه الصيغة كما طلب الاقبال بكلية قلبه وظاهره وباطنه فلا يكون
المراد منه ان تلك الحروف النداء هذا هو الظاهر والله اعلم بمقصوده
على النبي عليه الصلوة والسلام والتحية والاكرام فان قيل فلم قيل كلام لا يبعد
الاذهان ولا يبعد شرح ما فيه من الحقايق والبيان ولعل النكتة في خطابهم
بالكافرين دون ان يقال يا ايها الذين كفروا ان الكفر دينهم القديم ولم يتجدد لهم
ولان الخطاب مع الذين يعلم استمرارهم على الكفر فهو كالملازم لهم ولعل نفي
عبادة الله عنهم بصيغة واحدة من غير تغيير الاسلوب للاشعار بثباتهم
على الكفر وعدم ايمانهم فيما بعد كما سبق من ان الخطاب مع رهط
من قريش علم من حالهم انهم لا يؤمنون ولعل التعبير عنهم بالكافرين دون المشركين
مع كون الخطاب لهم اشارة الى ان الكفر كله ملة واحدة كما ذهب اليه الشافعي
ونقل ابن كثير ان الشافعي استدل بقوله لكم دينكم ولي دين على ان الكفر كله
ملة واحدة فورث اليهود من النصارى وبالعكس اذا كان بينهما نسب او سبب
يتوارث به لان الاديان ما عدا الاسلام كلها كالشيء الواحد في البطلان وذهب
احمد بن حنبل ومن وافقه الى عدم توريث اليهود من النصارى وبالعكس لحديث
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث
بين اهل ملتين شتى اقول الاستدلال المنقول عن الامام الشافعي بهذه الآية
لا يخلو عن ضعف وما ذكرناه من النكتة في التعبير بالكافرين يقويه بعض التقوية وقوله
ولي دين بسكون ولي ديني وحذف الياء اكتفاء بالكسرة لان فواصل الآيات
في هذه السورة هو النون كما في قوله فهو يهدين ويشفين تمت

في الفوائد والمسائل المتعلقة بهذه السورة الاولى ان هذه السورة مكية بالاتفاق
وثبت في صحيح مسلم من حديث ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام قرا بها مع
قل هو الله احد في ركعتي الفجر وروى الامام عن احمد بن عمران رسول الله صلى الله عليه وسلم
قرا في الركعتين قبل الفجر والركعتين بعد المغرب قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد
وروى ابو القاسم الطبراني عن جبلة بن حارثة اخي زيد بن حارثة ان النبي عم
قال اذا اويت فراشك فاقرا قل يا ايها الكافرون حتى تمر باخرها فانها براءة من
الشرك وروى الامام احمد عن فروة بن نوفل عن الحارث بن جبلة قال
قلت يا رسول الله علمني شيئا اقرؤه عند منامي قال اذا اخذت الى
مضجعك فاقرا قل يا ايها الكافرون فانها براءة من الشرك الثانية ان
قيل ان الله دليل ولاثبات التوحيد حسم لمادة الفساد وابحث في اعتقادهم
فما النكتة في عدم ايرادها فالجواب ان الغرض الاصلي ههنا رفع طمعهم في
في موافقة النبي ص م في عبادة اصنامهم فمقتضى المقام المبالغة في نفي ما طلبوه
وليس المقام مقام الاستدلال على نفي الشرك مع الخصم سمعوا من
النبي صلى الله عليه وسلم دلائل التوحيد مرارا ولم يؤثر فيهم فكان المهم في المقام
التبري عنهم بالكلية فانهم ليسوا من اهل الاستدلال كما علم من احوالهم
الثالثة ذكر الامام ان العادة جارية بان يقال عند المشاركة وترك المشاجرة
لكم دينكم ولي دين وذلك لا يجوز لان القران نزل ليهتدى به لا ليتمثل به واقول
فيه نظر اما اولا فلان كون نزول القران للاهتداء لا ينافي جواز التمثل به كما انه لا يمنع من
التبرك به وليس لكنه في ذلك استخفاف بالقران بل انما يذكر ذلك للتبرك
والتيمن بل فيه نوع استدلال واتباع كانه يقول كما قال الله في هذه الاية و
نقول اليه لو صح ما ذكره من الدليل لساغ ان يقال لا يجوز التحلف بالقران لان القران
لم ينزل لذلك بل لو صح ذلك لانسد باب الاقتباس بجريان ما ذكره من الدليل
واما ثانيا فلانه لا نظير في كلام المقتدى به والمشايخ التابعين ومن تبعهم من السلف كثير

من السلف كثير كما قيل لامير المؤمنين علي عليه السلام في ان يسب معاوية فقال
وما كنت متخذ المضلين عضدا وفي صحيح البخاري عن هزيل بن شرحبيل قال
سئل ابو موسى الاشعري عن ابنة وابنة ابن واخت فقال للبنت النصف
وللاخت النصف وائت ابن مسعود فيتابعني فسئل ابن مسعود واخبر
بقول ابي موسى فقال لقد ضللت اذا وما انا من المهتدين اقضي فيها بما قضى
النبي ص م للابنة النصف ولابنة الابن السدس تكملة للثلثين وما بقي
فللاخت فاتينا ابا موسى فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لا تسئلوني
ما دام هذا الحبر فيكم ونظائره كثيرة الرابعة ههنا محل ان يقال
ما النكتة في انه قال لا اعبد ما تعبدون ونفي عبادته لمعبودهم بالجملة الفعلية
وذكر في مقابلته ولا انتم عابدون ما اعبد ونفي عبادتهم لمعبوده بالجملة الاسمية
مع ان الظاهر يقتضي ان يقال ولا تعبدون ما اعبد ليناسب ما هو قريب كما في
قوله ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد حيث ذكرهما بالجملة الاسمية
والذي يخطر بالبال انهم لما طلبوا من النبي عليه السلام احداث عبادة معبودهم
فانهم كانوا يعلمون انه صلى الله عليه وسلم لم يكن قط عابد المعبودهم كان المناسب
في ردهم نفي تجدد هذا الامر كما هو مقتضى الجملة الفعلية ولما كان المخاطب
مع جمع علم استمرارهم على الكفر وانهم لا يؤمنون ذكر نفي عبادتهم لمعبوده بصورة
الجملة الاسمية المفيد للدوام بمعونة المقام ثم المثال كله مع قوله
وانتم عابدون ما اعبد فتضمنت انه تقرر لقوله لا انا عابد ما عبدتم ليعبادتهم
كما استمروا على الكفر اولا واخرا فهو مستمر على الايمان اولا واخرا واما اعادة
قوله ولا انتم عابدون ما اعبد مع تقدم ذكره قريبا فلافادة المبالغة في انهم
لا يؤمنون اصلا ولان المراد في الاول نفي العبادة في الحال وفي الثاني النفي في
الاستقبال على ما مر تفصيله والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد
المرسلين وخاتم النبيين محمد واله الطاهرين الطيبين اجمعين امين
يا رب العالمين ويا خير الناصرين

تم

1097

وقد وقع الفراغ من تحرير هذه الرسالة في تفسير سورة من القرآن العظيم
وهي سورة الكافرون للمولى العلامة المحقق والفاضل المدقق مولانا
جلال الدواني روح روحه بالطاف السبحاني في
اواسط ذي الحجة المباركة سنة سبع وتسعين
والف من هجرة من له العز والشرف في سواد
قسطنطينية المحمية وانا الفقير الحقير المحتاج
الى رحمة ربه الكبير محمد بن مصطفى البلين
جي زاده رفع الله قدره والديه
وزاده وجعل زاده
العلم والعمل
زاده

م

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

تبارك تعالى عما يدرك بالحواس والاوهام وتعاظم عما يحيط به القياس
والاوهام الذي بيده بقبضة قدرته الملك يتصرف فيه كيف يشاء
والملك عالم الاجسام كما ان الملكوت عالم الارواح فلذلك وصف
ذاته باعتبار تصرفه في عالم الملك وتدبيره اياه بحسب مشيئته بالتبارك
الذي هو غاية العظمة في افاضة الخير والبركة والزيادة فيها وباعتبار
تسخيره عالم الملكوت بمقتضى ارادته بالتسبيح الذي هو كونه منزها عن
مشابهة الاجسام حيث قال فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء
واورد كلا بما يناسبه لان الزيادة والبركة تناسب الاجسام في نموها
وازديادها والتنزه يناسب المجردات عن المادة وهو على كل شيء قدير
سواء كان من عالم الملك او من عالم الملكوت ففيه دفع ما عسى ان
يسبق الى الوهم من تخصيص الملك بالذكر اختصاص الحكم السابق
الذي هو بدل من الذي قبله او خبر مبتدأ محذوف خلق الموت والحيوة
الخلق الايجاد ان كان الموت ضد الحيوة والتقدير ان كان عدمها
وانما قدم الموت فيه على المعنى المجازي ليبلوكم المختبر من البلوى والا
الخبرة ليبلوكم ايكم احسن عملا في الدنيا بالزهد في امورها والرغبة عنها
وكما ان الاختبار في قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم
ايهم احسن عملا غير مخصوص بالمكلفين بالشرائع كذلك ههنا غير
مخصوص بهم جملة واقعة موقع المفعول الثاني لفعل البلوى من حيث
انه تضمن معنى العلم فليس هذا من باب التعليق لان الجملة المعلق عنها يجب

يجب ان يقع المفعولان معا ولما قدم الموت الذي هو اثر صفة القهر على
الحيوة التي هي اثر صفة اللطف قدم القهر على صفة اللطف في قوله وهو
العزيز الغالب الذي لا يعجزه من اساء العمل الغفور الستار الذي
لا ييأس منه اهل الاساءة والذلل الذي خلق سبع سموات طباقا
مطابقة بعضها فوق بعض من طابق النعل اذا خصفها طبقا او جمع طبق
كجمل وجمال او طبقة كرحبة ورحاب صفة ان كان جمعا او وصفا بالمصدر او على
ذات طباق او طوبقت طباقا والخطاب في ما ترى في خلق الرحمن
من كل احد للتعجب العام لما فيه من التناسب التام في خلقهن من تفاوت
من اختلاف في الخلقة وقرئ من تفوت ومعنى البناء بين واحد
كالتعاهد والتعهد وحقيقة التفاوت عدم التناسب كان بعض الشيء
يفوت بعضا ولا يلائمه في خلق الرحمن من باب وضع الظاهر موضع
التنبيه اثباتا للحكم بعلته وذلك ان اصل الكلام ما ترى فيهن من تفاوت
لانه من [illegible] وما ترى في خلقه من تفاوت وفي اضافته الى الرحمن
اشعار بان ذلك التناسب اثر الرحمة لانه مدار نظام العالم والجملة صفة
ثانية لسبع فارجع البصر متعلق بما قبله على معنى التسبب اي ان اردت
ان تتحقق ما اخبرتك فارجع البصر هل ترى من فطور صدوع وشقوق
جمع فطر وهو الشق والمراد الخلل ثم ارجع البصر معنى التراخي في ثم انه
يتوقف بعد كلال البصر بكثرة المراجعة حتى يتحسر البصر ثم يعاود ويعاد ينقلب
اليه الا بالبعد عن المطلوب الكلال ولا يمر على شيء من التفاوت والفطور
والمراد من التثنية في كرتين التكرير والتكثير كما في قولهم لبيك وسعديك
ولذلك اجاب بقوله ينقلب اليك البصر خاسئا بعيدا عما طلبت
كانه طرد عنه بالصغار وهو حسير كليل من كثرة المراجعة وطول المعاودة
ولقد زينا السماء الدنيا القربى منكم وفي هذا التوصيف دلالة على ان

الزينة في الواقع لان الرؤية اذ لا تمايز بين دنياها وعلياها في النظر
بمصابيح استعيرت للكواكب المضيئة بالليل والتنكير للتنويع اي
بمصابيح ليست من جنس مصابيحكم وجعلناها رجوما جمع رجم بالفتح
وهو مصدر سمي به ما يرجم به للشياطين اي ضممنا الى التزيين
فائدة اخرى جليلة هي رجم الشياطين التي تسترق السمع بالشهب
المنقضة وقد عبر عن هذا المعنى قوله تعالى وحفظا من كل شيطان
مارد والقران يفسر بعضه بعضا سيما في كلام واحد فلا وجه لما قيل معناه
وجعلناها ظنونا لشياطين الانس هم المنجمون وفيه دلالة على ان
الكواكب التي استعير لها المصابيح في السماء الدنيا لان القاضي
الشهيد لا يتصور في سائر السموات وقد مر في تفسير سورة
الانبياء ان تحت السماء فلك هو موج مكفوف فيه الكواكب كلها
وعن كعب ان السماء الدنيا موج مكفوف واعتدنا لهم عذاب السعير في
الاخرة بعد الاحراق بالشهب في الدنيا والسعير اشد التحريق
وللذين كفروا بربهم من الثقلين عذاب جهنم وقرئ بالنصب
على ان للذين عطف على لهم وعذاب جهنم على عذاب السعير وبئس المصير
المرجع اذا القوا فيها سمعوا اطرحوا في جهنم كما يطرح الحطب في النار
العظيمة سمعوا لها لجهنم شهيقا صوتا منكرا كصوت الحمار
شبه حسيسها المتفظع بالشهيق قال ابن عباس الشهيق
لجهنم عند القاء الكفار فيها تشهق اليهم شهقة البغلة للشعير
ثم تزفر زفرة لا يبقى احد الا خاف واما الزفير والشهيق للكفار
المذكورين في قوله تعالى لهم فيها زفير وشهيق فذلك بعد القرار في النار
وبعد ما قيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون فصاروا لا يتكلمون بل لم يبق
لهم الا اصوات منكرة ولا حروف معها وهي تفور ترتفع بهم بالغليان

بالغليان فان الفور ارتفاع الشيء بالغليان لا الغليان نفسه ومنه الفوارة
لارتفاعها بالماء ارتفاع الغليان لكن تكاد تميز تتميز اي تتقطع وتتفرق
من الغيظ على الكفار تمثيل لشدة اشتعالها بهم ويجوز ان يراد غيظ
الزبانية واسند اليها للملابسة والغيظ الغضب الكامن ولا يلزم
ان يكون من العجز كما توهم الجوهري لقوله تعالى والكاظمين الغيظ فانه في
مقام المدح والعاجز بمعزل عنه كلما القي فيها فوج من الكفار المكذبين
للرسل بدلالة قوله تعالى فكذبنا ولا حجة فيها للمرجئة على انه لا يدخل النار احد
الا الكفار لانه بين حال الداخلين نفرا وسكت عن حال الداخلين
فيها فرادى فيجوز ان يكون عصاة المؤمنين دخولهم فيها فرادى
سالهم اي قال لهم على ما صرح به في سورة الزمر وفي التعبير عنه بالسؤال
غير موصوف حقه بالتعدية الى مفعوله الثاني تنبيه على انه ليس
بسؤال حقيقة بل تقريع وتوبيخ في صورة السؤال خزنتها حفظة
جهنم وهم الملائكة الموكلون بتعذيب اهلها توبيخا لهم الم ياتكم نذير رسول
من جنسكم يخوفكم من هذا العذاب وحمل النذير على ما في المعقول من الادلة
المحذرة المخوفة يرده قوله تعالى وقال لهم خزنتها الم ياتكم رسل منكم يتلون
عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى قد جاءنا نذير
اعتراف منهم بان الله تعالى ازاح عللهم بارسال الرسول وحمل النذير
على معنى الجمع لما عرف الصيغة له لا يتحمله المقام لان المعنى فكذبنا
فكذب كل واحد منا النذير الذي جاءنا وكل واحد منهم لم يكذب رسلا
متعددة جاءوهم كيف وقوم نوح ما جاءهم الا نوح عليه السلام وقلنا ما
نزل الله من شيء اي فكذبنا وافرطنا في التكذيب حتى نفينا الانزال

والارسال رأسا وعلى وفق هذا ورد ما في حذف المفعول من الايجاز
الى ان تكذيبهم لم يكن لرسولهم خاصة فقولهم ان انتم الا في ضلال كبير خطاب
لرسولهم ولامثاله على التغليب او اقامة تكذيب الواحد مقام تكذيب
الكل اشارة اولا الى عموم تكذيبهم للرسل وبعد ما صرحوا بما يقتضي ذلك اخرجوا
ما في ضمير الاشارة الى معرض البيان ويجوز ان يكون من كلام الخزنة على ارادة
القول والمراد بالضلال الهلاك او الضلال في الدنيا حكاية لما كانوا
عليه فيها وقالوا لو كنا نسمع سماع تفهم ننتفع به كقوله تع ولو علم الله
فيهم خيرا لاسمعهم او نعقل من انفسنا بالتأمل في الآيات الظاهرة الدالة
على وجوده تع ووحدانيته والبينات الباهرة القائمة على صحة دعوى
الرسل وقيل اي نسمع سماع قبول وطاعة او نعقل عقل متفكر متأمل
وكلمة او بمعنى الواو وكما في قوله تع ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم اذ
لا استقلال في كل من السمع والعقل في ... المذكور بعد او تنزيل
لشطر العلة منزلة تمامها تفصيلا لمواضع التفريط واعتناء
بشأن كل منها ما كنا في اصحاب السعير في جملة من اعدت
النار لهم فاعترفوا بذنبهم حين لا ينفعهم الاعتراف وفي افراد الذنب
اعتبار الاصل اشارة الى ان ما اعترفوا به امر مشترك بينهم وهو الكفر
بسبب تكذيب الرسل فسحقا لاصحاب السعير السحق بتحريك الحاء
وتسكينها البعد وانتصابه على انه مصدر وقع موقع الدعاء اي فاسحقهم
الله سحقا واصحاب السعير الشياطين لان اعداده كان لهم لا لكل من
دخل فيه وقد اشير الى ذلك في سياق الكلام حيث قيل في اصحاب
السعير ولما فصل فيه بينهم وبين اصحاب السعير كان اصل الكلام

الكلام فسحقا لهم ولاصحاب السعير وانما عدل عنه الى ذكر تغليبا لاصحاب
السعير عليهم للتحقير والتعليل والمبالغة في التهديد على وجه الايجاز ومن
وهم ان الايجاز نكتة اخرى للتغليب فقد وهم فان كلا مما ذكر ينشأ من
التغليب الا انه لا يكون على وجه الايجاز ان الذين يخشون ربهم بالغيب
الخشية خوف يشوبه تعظيم المخشي مع المعرفة به ولهذا قال الله تع انما يخشى
الله من عباده العلماء وانما قال بالغيب اذ عند العيان لا يبقى للخشية
شأن لهم مغفرة واجر كبير متعلق التخصيص المستفاد من تقديم
الجار والمجرور مجموع الامرين فلا يلزم اختصاص مغفرة الذنوب بالذين
يخشون تع واسروا قولكم او اجهروا به ظاهره الامر باحد الامرين الاسرار
والاجهار ومعناه المبالغة في استوائهما في علم الله تع ثم علله بقوله
انه عليم بذات الصدور اي بضمائرها قبل ان تترجم الالسنة عنها فكيف
لا يعلم ما تكلم به ثم انكر بقوله الا يعلم من خلق اي الا يحيط علما بالسر والجهر من
خلق الاشياء كلها وهو اللطيف الخبير وحال ان المتوصل علمه لما بطن
من خلقه وما ظهر فهو تذييل بعد التعليل روي ان مشركي مكة كانوا ينالون
من رسول الله عم فخبره جبريل عم بما قالوا فيه ونالوا منه فقالوا فيما بينهم
اسروا قولكم كيلا يسمعه اله محمد فنزلت هو الذي جعل لكم الارض ذلولا
لينة يسهل لكم التصرف فيها بالحركة والسكون وغير ذلك فامشوا في
مناكبها شبهت الارض في غاية تذليلها بالبعير المذلل المشرف المناكب
مثل لفرط التذليل ومجاوزته الغاية فان منكب البعير وملتقاه ما بين الغارب
ارق شيء منه وارفع من ان يطأه الراكب بقدمه فاذا جعلها في الذل
بحيث يمشى في مناكبها لم يترك شيئا من التذليل وحق المثل ان يكون من المفردات

على حالها فلما استعار في لفظ المناكب وقيل استعير المناكب
للجبال قال الزجاج معناه سهل لكم السلوك في الجبال فاذا امكنكم
السلوك فيها فهو ابلغ التذليل وقيل استعير لجوانبها وكلوا من رزقه
التمسوا من نعم الله تعالى وتخصيص الاكل لذكر لكونه اهم واعم واليه النشور
اي اليه تعالى خاصة نشوركم لبعوث فيسئلكم عن شكر ما انعم الله عليكم أأمنتم من
في السماء امره وقضاؤه والدهشة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله والهمزة للانكار وفي ترتيب الهمزة الثانية الفا ان يخسف بكم الارض
كما خسفنا بقارون وهو بدل من بدل الاشتمال والخسف انهيار الارض
بالشيء والتدنية نيفه وبكم حال من يجعلها بكم فاذا هي تمور المور
الاضطراب في المجيء والذهاب أم امنتم من في السماء ان يرسل عليكم
حاصبا كما فعل بقوم لوط واصحاب الحجارة التي ترمى بها فستعلمون
كيف نذير اذا رأيتم المنذر به علمتم كيف انذاري حين لا ينفعكم العلم
ولقد كذب الذين من قبلهم فكيف كان نكير اي انكاري عليهم بانزال
العذاب وهو تسلية للرسول عليه السلام وتهديد لقومه أولم يروا الى الطير
اختيار الطير يناسب المقام اذ قد تقدم الحاصب في الكلام وقد اهلك
الله تعالى اصحاب الفيل بالطير والحاصب الذي رمتهم به فقد به اذكار
قريش بهذه القصة فوقهم صافات باسطات اجنحتهن في
الجو عند الطيران فانها اذا بسطتها صففن قوادمها صفا والصف
وضع الاشياء المتوالية على خط مستقيم ويقبضن ويضممنها اذا
ضربن بها جنوبهن ولما كان الحث على الاستدلال على قدرة الله
تعالى بالطيران والاصل فيه بسط الاجنحة واما القبض فطارئ للاستظهار

الاستظهار على التحريك للبسط ولم يقل وقابضات ليدل على ان القبض
على ما هو خلاف الطبع انما هو البسط وان القبض طار وقت بعد وقت
لاحتياج البسط اليه في التحريك فان الطيران في الهواء كالسباحة في
الماء فكان الاصل في السباحة مد الاطراف والقبض انما يكون تارات للاستعانة
على البسط فكذلك في الطيران ما يمسكهن في الجو على خلاف الطبع الا الرحمن
الشامل الرحمة للكل بقدرته بان دبر لهن في القوادم والخوافي وخصهن
بهيئات واشكال [illegible] لها بها الجري في الجو وما كان يمسكهن منها انه
وان حمل على ان الضمير في يقبضن يجوز انه بكل شيء عليم يعلم كيف يخلق
ويدبر ويهيئ لكل شيء ما يليق لما خلق له واراد منه امن هذا الذي هو
جند لكم ام من يشار اليه من المجموع ويقال هذا الذي هو جند لكم ينصركم
من دون الرحمن ان ارسل عليكم عذابه ام هذه معادلة لهمزة الاستفهام
في اولم يروا ومن مبتدا هذا خبره والموصول مع صلته صفة هذا وينصركم
وصف جند محمول على لفظه والمعنى اولم ينظروا الى هذه الصنائع العجيبة
فيعلموا اقتدارنا على تعذيبهم بخسف او حاصب ام لكم جند ينصركم من
دون الله تعالى ان ارسل عذابه وهو قوله تعالى ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا
الا انه اخرج مخرج الاستفهام عن تعيين من ينصرهم اشعارا بانهم اعتقدوا
هذا القسم ان الكافرون الا في غرور اي ما هم الا في غرور امن هذا الذي يرزقكم
ام من يشار اليه ويقال هذا الذي يرزقكم ان امسك رزقه تقديرا وفيه
ايذان بان هذا اشارة الى جميع الاوثان لاعتقادهم انهم يحفظون من النوائب
ويرزقون ببركة آلهتهم فكانهم الجند الناصر والرازق على اعتقادهم
والامساك الملزوم المانع من السقوط فلما لم يتعظوا اضرب عنهم فقال

بل لجوا في اللجاج تمادي الامر مع كثرة الصارف عنه في عتو العتو هو الخروج
الى فاحش الفساد ونفور والنفور عن الشيء هربا من الشعور لضرر اي
اصروا على العناد وتمادوا في الشراد عن الحق النافع زاعمين انه باطل ضار
ثم ضرب مثلا للكافر والمؤمن فقال افمن يمشي المشي جنس الحركة المخصوصة
فاذا اشتد فهو سعي فاذا ازداد فهو عدو والنقلة اعم من المشي لتحققها
بدونه فيمن زحف ودب والحركة اعم من النقلة لوجودها بدونها فيما يدور
في مكانه مكبا اكب صار ذا الكب ودخل في الكب وهو السقوط على الوجه
ونحو اقشع السحاب دخل في القشع وهما من باب انفض والام لا من
باب المطاوعة كما توهم فان مطاوع كب وقشع انكب وانقشع ولم
يجئ من باب افعل مطاوع على وجهه عاثرا كل ساعة يخر على وجهه لوعورة
الطريق واختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض ولذلك قابله بقوله
سويا على صراط مستقيم وانما اكتفى بما في الكب من الدلالة على حال المسلك
اشعارا بان ما عليه المشرك لا يستاهل ان يسمى طريقا وخبر اهدى
ارشد امن يمشي سويا قائما سالما من العثور على صراط على طريق
لا التواء فيه ولا اعوجاج مستقيم لا ميل فيه اصلا فينتفي فيه الصعود
والهبوط والعدول عن قصد السبيل وقد مر التفصيل في سورة الفاتحة
وخبر من محذوف لدلالة اهدى عليه وقيل المكب الذي يحشر على وجهه الى
النار لانه كان مكبا على المعاصي ومن السوي الذي يحشر على قدميه الى الجنة
لانه كان على طريق التوحيد والاسلام قل هو الذي انشاكم وجعل لكم
السمع لتسمعوا المواعظ والابصار لتنظروا صنائعه والافئدة
لتتفكروا وتعتبروا قليلا ما تشكرون هذه النعم والمعنى تشكرون شكرا

شكرا قليلا وما زائدة وقيل القلة عبارة عن العدم قل هو الذي ذراكم
خلقكم في الارض واليه تحشرون للجزاء والحشر السوق من جهات مختلفة
الى مكان واحد ويقولون متى هذا الوعد يعنون وعد البعث ان كنتم صادقين
يعنون النبي عم والمؤمنين قل انما العلم اي علم وقته عند الله لا يطلع عليه
احد غيره وانما انا نذير مبين مخوف ظاهر وذلك ان بعثه عم كان
من اشراطها فكان عم منذرا قالا وحالا لا علامات واشار اليه بقوله
انا النذير العريان فلما رأوه الضمير للوعد بمعنى الموعود زلفة نصب على الحال
اي ذا زلفة اي قرب منهم او على الظرف اي مكانا ذا زلفة اي فلما
رأوا ما وعد قريبا سيئت وجوه الذين كفروا من باب وضع الظاهر
موضع المضمر واصل النظم ان يقال فلما رأى الذين كفروا الموعود ساءت
رؤيته وجوههم فعبر بما ترى للذم والايذان بان سبب المساءة والكآبة
برؤية الموعيد انما هو الكفر وكذلك من يجير الكافرين في موضع من
يجيركم وقيل هذا الذي كنتم به تدعون تفتعلون من الدعاء وقيل
من الدعوى وقرئ تدعون بالتخفيف قيل القائلون هم الزبانية ان تطلبونه
وتستعجلون به او كنتم بسببه تدعون وتزعمون انكم لا تبعثون قل ارأيتم
ان اهلكني الله اماتني ومن معي من المؤمنين او رحمنا فمن يجير الكافرين
من عذاب اليم لا ينجيهم احد من العذاب متنا او بقينا وهو جواب
لقولهم نتربص به ريب المنون وفيه تعريض بان الرسول عليه السلام
ومن معه مترقبون احدى الحسنيين فالهلاك الذي تطلبونه لهم
انما هو استيفاء الفوز والسعادة وانتم على صفة ليس وراءها
الا الهلاك الذي يحصل لا هلاك بين وانتم غافلون لا تطلبون الخلاص منه

قل هو الرحمن اي الذي ادعوكم اليه مولى النعم كلها آمنا به للعلم بذلك
وعليه توكلنا للوثوق عليه وانما اخر صلة آمنا وقدمت صلة
توكلنا لوقوع آمنا تعريضا بالكافرين حيث ورد عقيب ذكرهم
ذكرهم كانه قيل آمنا ولم نكفر كما كفرتم ثم قيل وعليه توكلنا خصوصا
لم نتكل على ما انتم متكلون عليه من رجالكم واموالكم فستعلمون من هو في
ضلال مبين منا ومنكم وقرئ بالياء الغائبة ردا على قوله فمن يجير
الكافرين قل ارأيتم ان اصبح ماؤكم غورا غائرا ذاهبا في الارض
لا تناله الدلاء يقال غار الماء غورا اذا استفل في الارض مصدر وصف
للمبالغة خص من بين انواع الازالة اهونها بالبيان اي احالة
لعبرها على الدلالة فكانه يقول عجزكم في هذه الصورة ثابت فكيف
الحال فيما فوقها ولا يخفى ان اعمال الدلالة خير من اهمالها ثم انه
اشارة الى ان الماء مقتضى طبعه ان يغور فجريه على وجه الارض
وظهوره بالغير لطف من الله تع فالامتنان ههنا بالاجمال
اقوى مما في قوله تع وانا على ذهاب به لقادرون لانه امتنان بترك
الاساءة فمن يأتيكم بماء معين ظاهر تراه العيون او جار على وجه
الارض فهو على الاول مفعول من العين كمبيع
من البيع وعلى الثاني من الامعان
في الجري عون فعيل كانه قيل
ممعن في الجري
تمت الرسالة
لابن
كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

عم اصله عما على انه حرف جر دخل على ما الاستفهامية وقرئ
على الاصل ثم حذفت الالف فرقا بين الاستفهام والخبر وهي
القراءة وقرئ عمه بهاء السكت اما اجراء للوصل مجرى الوقف
واما وقفا على اضمار يتساءلون والابتداء بما بعده على الابهام والتفسير
ومعنى هذا الاستفهام تفخيم شأن المستفهم عنه كانه لجلالته يسأل
عن اي شيء يتساءلون ونحوه ما في قولك زيد ما زيد جعلته
لانقطاع قرينه وعدم نظيره كانه شيء خفي عليك جنسه فانت
تسأل عن جنسه هذا اصله ثم جرد العبارة عن التعظيم حتى
وقع في كلام من لا يخفى عليه خافية ويناسب المعنى المذكور ما
في النبأ ووصفه من الدلالة على خطر يتساءلون يسأل بعضهم
بعضا والضمير لاهل مكة كان المشركون يتساءلون فيما بينهم عن
البعث وينبئون المؤمنين عنه على طريق الاستهزاء او يتساءلون
غيرهم عن رسول الله عليه السلام والمؤمنين كما ذكر في يتداعونهم
ويتراءونهم وقرئ يسألون بالادغام عن النبأ العظيم بيان
لشأن المفخم او صلة يتساءلون وعم متعلق بمضمر مفسر به
ولا دلالة على هذا في قراءة السكت لانتظامها كلا الوجهين
على ما نبهت عليه انفا والنبأ الخبر الذي له شأن الذي هم فيه
مختلفون فمنهم من يقطع بنفيه ومنهم من يشك فيه ولا يجوز ان يكون
الاختلاف بالاقرار والانكار على ان يكون الضمير في يتساءلون للمسلمين

والمشركين جميعاً فإن الفريقين كلاهما في صدد الردع وعلى هذا
يلزم أن لا يدخل أحدهما فيه ومنه ما فيه كلا ردع للمتسائلين
سيعلمون وعيد وحذف ما يتعلق به العلم تهويلاً أي سيعلمون
ما يحل بهم وقيل المعنى سيعلمون حين يرون العذاب أن ما يتساءلون
عنه ويضحكون منه حق وقرئ بالتاء على تقدير قل ثم كلا سيعلمون
تكرير الردع مع الوعيد للتشديد في ذلك وثم للإشعار بأن
الثاني أبلغ من الأول وأشد وقيل الأول عند النزع والثاني
في القيامة وقيل الأول عند البعث والثاني عند الجزاء ألم نجعل الأرض
استفهام بمعنى التقرير مهاداً وهو القرار المهيأ للتصرف
فيه من غير إذ تذكير لهم ببعض ما عاينوا من عجائب صنعه الدالة
على كمال قدرته ليستدلوا بذلك على البعث كما ذكره مراراً وقرئ
مهداً أي أنها لكم كالمهد للصبي وهو ما يمهد فينوم عليه تسمية للممهود
بالمصدر أو وصف بالمصدر أو بمعنى ذات مهد والجبال أوتاداً
أي للأرض كيلا تميد بكم فيه المهد بما فيه فهو تكميل لما قبله ولذلك لم
يفصل بينهما بإعادة الفعل وخلقناكم أزواجاً ذكراً وأنثى حتى
يصح منكم التناسل وجعلنا نومكم سباتاً قطعاً عن الحركة والا
استراحة للقوى الحيوانية وإزاحة لكلالها بتعطيل الحواس
وجعلنا الليل لباساً غطاء يستر بظلمته لتقويته للفائدة
المقصودة من جعل النوم سباتاً وجعلنا النهار معاشاً متصرفاً
للمعاش فهو ظرف لا مصدر فلا حاجة إلى إضمار الوقت والعيش
الانتعاش الذي يبقى معه الحياة على حال الصحة والنهار تابع

التابع الضياء المنبث في الآفاق وبنينا فوقكم سبعاً سبع
سموات شداداً قوية محكمة لا يؤثر فيها مرور الدهور
وكرور الشهور وجعلنا سراجاً وهاجاً متلألئاً وقاداً أي جامعاً
للنور والحرارة والمراد الشمس وأنزلنا من المعصرات أي السحائب
إذا أعصرت أي شارفت أن تعصرها الرياح فتمطر أو من الرياح التي
حان لها أن تعصر السحاب فتوجيه وإنما جعلت مبدأ الإنزال
لأنها تنشئ السحاب وتدر أخلافه ويؤيده قراءة بالمعصرات
وإن أريد السحاب فتوجيه تلك القراءة أن الإنزال إذا كان منها فهو
بها ماءً ثجاجاً منصباً بكثرة وقرئ بالحاء المهملة ومثاجح الماء مصابه
لنخرج به حباً ما يتغذى به كالحنطة والشعير ونباتاً ما يعتلف به
من التبن والحشيش وجنات ألفافاً ملتفة لا واحد له كالأوزاع
والأخياف وقيل الواحد لف كجذع وأجذاع وأنشد حسن بن
علي عن الطوسي جنة لف وعيش مغدق وندامى كلهم بيض
زهر وقيل لفيف كشريف وأشراف وزعم ابن قتيبة أنه لفاء
ولف ثم ألفاف ولم يوجد له نظير كخضراء وخضر وأخضار
وقيل جمع ملتفة بحذف الزوائد إن يوم الفصل كان في علم الله وحكمه
ميقاتاً حداً تؤقت به الدنيا وتنتهي عنده أو حداً للخلائق ينتهون إليه
يوم ينفخ في الصور بدل من يوم الفصل أو عطف بيان له فتأتون من القبور
إلى المحشر أفواجاً جماعات وفتحت السماء أي شقت لنزول الملائكة
كما قال يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً وقرئ بالتخفيف
فكانت أبواباً أي كثرت طرقها فصارت كأن كلها أبواب مفتحة كقوله

ونجرنا الارض عيونا كأن كلها عيون تتفجر وسيرت الجبال اي في الهوا
كالهبا بل كالعهن المنفوش على ما مر في سورة بني اسرائيل فكانت
سرابا وصارت مثل سراب اذ ترى على صورة الجبال ولم
تبق على حقيقتها لتفرق اجزائها وانبثاث جواهرها ان جهنم كانت
مرصادا موضع رصد يرصد فيه خزنة النار الكفار او خزنة
الجنة المومنين ليحرسوهم من فيحها في مجازهم عليها لانهم مستغنون
عن تلك الحراسة لغلبة نورهم على نار جهنم حتى ورد في صحيح الخبر
ان جهنم تتاذى من نورهم عند عبورهم وقد مر في تفسير قوله تعالى
وان منكم الا واردها ان المومنين يمرون وهي خامدة بل لا اشتغالهم
عندنا الا لمجازهم عليها والراصد للشيء المراقب له او مجدة
في رصد الكفار لئلا يشذ منها واحد فانه مفعال لانه ابنية المبالغة
كالمطعان وقد قرئ ان بالفتح على التعليل لقيام الساعة بان جهنم
كانت مرصادا كانه قيل كان ذلك لاقامة الجزاء للطاغين مآبا
مرجعا ومأوى بدل من قوله مرصادا لابثين فيها حال مقدرة
من الضمير في للطاغين وقرئ لبثين وهو اقوى لان اللابث من
وجد منه اللبث وان قل وهو المكث ولا يقال لبث الا لمن شانه
اللبث كالذي يجثم بالمكان لا ينفك عنه احقابا ظرف وهو
جمع حقب هو الدهر ولم يرد به عدد محصور بل الابد اذ لا يكاد يستعمل
الا حيث يراد تتابع الازمنة وتواليها وقيل الحقب ثمانون سنة
او سبعون الف سنة فعلى تقدير صحته ليس فيه ما يقتضي تناهي الاحقاب
حتى يعارض بمفهومه منطوق الدال على خلود الكفار لجواز ان

ان يكون احقابا مترادفة كلما مضى حقب تبعه آخر الى غير النهاية وانما يعبر
بجمع القلة للكثرة محافظة للفاصلة لا يذوقون اي غير ذائقين حال من
ضمير لابثين فيها اي في تلك الاحقاب ويجوز ان يكون احقابا منصوبا
بلا يذوقون على ان المعنى انهم يلبثون فيها احقابا غير ذائقين الا حميما و
غساقا ثم يعذبون بضرب آخر من العذاب ويجوز ان يكون جمع حقب
من حقب الرجل اذا اخطأه الرزق وحقب العام اذا قل مطره
وخيره فيكون حالا بمعنى لابثين فيها حقبين ويكون قوله لا يذوقون
تفسيرا له بردا اي لا يمسهم فيها هوا ما يستلذ ويكسر شدة
الحر وقيل المراد به النوم ولا شرابا الا حميما ماء حارا يحرق ما يأتي عليه
وغساقا ما يسيل من صديدهم استثناء منقطع من قوله ولا شرابا وقيل
الزمهرير وهو مستثنى من البرد الا انه اخر ما حقه ان يقدم محافظة على
الفاصلة وقرئ بالتشديد جزاء وفاقا اي جوزوا جزاء ذا وفاق لاعمالهم
مصدر بمعنى الصفة او ذا وفاق ثم استأنف معللا بقوله انهم كانوا
لا يرجون حسابا اي لا يخافون محاسبة الله تعالى اياهم اذ لا يؤمنون بالبعث
فلا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا تكذيبا وفعال في باب فعل فاشي
وقرئ بالتخفيف وكل شيء نصب بمضمر يفسره احصيناه كتابا مكتوبا
في اللوح او مصدر في موضع احصاء او احصيناه في معنى كتبناه لان الاحصاء
يكون بالكتابة غالبا وقرئ بالرفع على الابتداء وهذه الاية اعتراض لبيان
وعيدهم بضبط معاصيهم لان قوله فذوقوا فلن نزيدكم الا عذابا مسبب
عن كفرهم بالحساب وتكذيبهم بالايات اي فذوقوا جزاءكم والالتفات
مع الابهام والتبيين والتاكيد بالتكرير والمقصد في الجملة الاغراء ضمنية
ودلالة لن نزيدكم على ان ترك الزيادة كالمحال الذي لا يدخل
تحت الامكان ومجيئها على طريقة الالتفات بالغة حد النهاية ودلائل

مثل هو ان الغضب قد يبالغ وعن النبي عم هي الآية اشد ما في القرآن
على اهل النار ان للمتقين مفازا فوزا بالبغية او موضع فوز حيث
انجوا عن النار ودخلوا الجنة ولم يعطف قصتهم على قصة الطاغين
كما عطف في قوله تع ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان وزان هذين
القصتين ليس وزان تينك القصتين فان الاولى فيما نحن فيه مسوقة
لذكر جنسهم وانها كانت مرصادا وسيقت الثانية لان المتقين من حالهم
كيت وكيت فبينهما فرق في الوضع والاسلوب وهما على حد لا مجال
للعطف حدائق جمع حديقة وهي البستان المحوط عليه يقال احدق به
اذا احاط بدل من مفازا او بيان واعنابا المراد به الكروم وكواعب
جمع كاعبة وهي الناهد اترابا الاتراب الاقران في السن جمع ترب
وكاسا دهاقا ممتلئة او متتابعة لا يسمعون فيها اي في الحدائق المذكورة
لغوا كلاما باطلا لا طائل تحته ولا كذابا قرئ بالتشديد والتخفيف اي لا يكذب
بعضهم بعضا وقيل الضمير للكاس اي لا يجري في اثناء شربها كما في اثناء
شرب خمر الدنيا من الهذيان والصخب في العدوان جزاء من ربك مصدر
مؤكد منصوب بمعنى قوله ان للمتقين مفازا كانه قال جازى المتقين
عطاء بدل منه على الاشتمال جزاء باعتبار كونه في مقابلة وعطاء
لعدم استحقاق العبد له كيف والعمل واجب عليه بحكم العبودية
فلا يستحق بسببه الاجر ولا يجوز نصبه بجزاء نصب المفعول به لان
المصدر المؤكد لا يعمل اذ لا ينحل بحرف مصدري والفعل قال ابو حيان
ولا نعلم في ذلك خلافا حسابا صفة له بمعنى كافيا من احسبه الشيء
اذا كفاه حتى قال حسبي وقرئ حسابا بالتشديد على انه بمعنى المحسب
كالدراك بمعنى المدرك رب السموات والارض وما بينهما قرئ
بالرفع على اضمار هو او مبتدا الرحمن بالجر صفة ولا يملكون خبر او هما

خبران وبالجر على البدل من ربك وبجر الاول ورفع الثاني على انه مبتدأ خبره
لا يملكون او هو الرحمن ولا يملكون خبر ثان والضمير في لا يملكون لاهل السموات
والارض وفي منه خطابا لله تع اي لا يملكون ان يخاطبوه بشيء من نقص
العذاب او زيادة من الثواب الا ان ياذن لهم في ذلك او لا يملكون مما
يخاطبهم الله تع به ويأمرهم في الثواب والعقاب خطابا واحدا
يتصرفون فيه تصرف الملاك بزيادة او نقصان او لا يقدر احد ان يخاطبه
تع وذلك لا ينافي الشفاعة باذنه يوم يقوم نصب بلا يملكون او لا يتكلمون
الروح جبرئيل عم وقيل ملك عظيم ما خلق الله بعد العرش اعظم
منه موكل على الارواح كلها والملائكة صفا اي مصطفين لا يتكلمون
اي الروح والملائكة خوفا الا من اذن له الرحمن في الكلام او في الشفاعة
وقال صوابا بحيث لا يطغان لاذن الرحمن وقول الصواب وهو الشفاعة
لمن ارتضى لقوله تع ولا يشفعون الا لمن ارتضى والجملة تقرير وتوكيد لقوله
لا يملكون على ان الضمير فيه للمجموع من تقدم ذكره واما اذا كان للروح والملائكة
خاصة فلا يتمشى امر التوكيد الا على اصل الاعتزال بان يقال ان هؤلاء
الذين هم اشرف الخلائق واقربهم الى الله منزلة اذا لم يقدروا ان يتكلموا
بما يكون صوابا كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم لان
مذهب اهل السنة ان خواص الانسان اشرف الخلائق وانهم افضل
من خواص الملائكة ذلك اليوم الحق الثابت وقوعه لا محالة فمن شاء اتخذ
الى ربه الى ثوابه مآبا مرجعا بالعمل الصالح انا انذرناكم عذابا قريبا هو
عذاب الآخرة وقربه لتحققه لان كل ما هو آت قريب ولان مبدأه الموت
يوم ينظر المرء مؤمنا كان او كافرا هذا هو المطابق لما سبق من وصف
يوم الفصل بما اشتمل على حال الفريقين ما قدمت يداه من خير او شر
ما موصولة مصدرية ينظر فيقال نظرته بمعنى رأيته ونظرت اليه

الى اعم والراجع من الصلة مفعول قدمت و حذفه مفعول اشايع
او استويها منه منصوبة بقدمت اى ينظر اى شيئ قدمت يداه قوله
ويقول الكافر يا ليتنى تعضيض المرتب على ما قبله كانه قوله او السلت
اليهن واعتدت لهن متكئا وآتت كل واحدة منهن سكينا و
التقدير فيبشر المؤمنين ويقول الكافر وقد نبهت فيما سبق ان
هذه الواو تسمى فصيحة فان قلت لم خص قول الكافر بالذكر دون
المؤمن على عكس ما تقدم من تخصيص حال المؤمن بالذكر حيث قال فمن
شاء اتخذ الى ربه مآبا قلت دل على ذكر الكافر على غاية الخيبة
ونهاية التحسر ودل حذف قول المؤمن على غاية التبجح ونهاية الفرح
بما لا يحيط به الوصف كنت ترابا اى حين مت كما كان سائر
الحيوانات لا خصام ثم نزد ترابا قيود الكافر حالها لا ما نبوهم
من انه كان كمعنى صار تم

م

فالخيط الابيض والخيط الاسود في قوله عز و جل حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود بعيدان من باب التشبيه
حيث بينا بقوله من الفجر ولولا ذلك لكان من باب الاستعارة
مفتاح

قوله فالخيط الابيض من التفريع لما تقدم اذ الكان وحد الطرفين مانعا من الحمل على
التشبيه كان الخيطان في الآية معدودين من باب التشبيه شبه اول ما يبدو
من الفجر المعترض في الافق بالخيط الابيض وشبه بما يمتد معه من ظلمة الليل بالخيط
الاسود وقوله من الفجر بيان الخيط الابيض صريحا وليلزم منه بيان الخيط الاسود
ضمنا كانه قيل من الفجر ما يمتد معه من غبش الليل ولولا بيانهما لكان من الاستعارة
اذ يراد بهما المشبهان فعلى تقدير عدم البيان فان قلت هلا ترك البيان ولم
تقتصر على الاستعارة الزهى ابلغ وادخل في الفصاحة قلت لان في الاستعارة
من نوع خفاء لاحتمال توهم القصد الى المعنى الحقيقي وان كان مرجوحا فاحتيج
الى زيادة بيان في حكم من الاحكام التي يحتاج اليها كل احد الا يرى انه نقل من
اشتباه الحال مع البيان على عدي بن حاتم فانه روى انه عمد الى عقالين ابيض
واسود وجعلهما تحت رأسه وكان يقوم بالليل وينظر اليهما واخبر بذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك فقال ان كان وسادك لعريضا انما
ذلك بياض النهار وسواد الليل وقيل كان هذا الاشتباه قبل نزول البيان
بقوله من الفجر شرح مفتاح للسيد الشريف

حيث ذكر المشبه واريد المشبه القطع بان ليس
المراد حقيقته وان فهم البعض من نوع البرد وسواد
كما في عدة فلعلهم سعد الدين

قوله عز وجل ارايت من اتخذ منصوب محل به من طريقة الامثلة التي تقدم الكون التشبيه فيه على طريقة زيد اسد مع فعل مبني
على التشبيه فان اتخذ من اخوات علمت في الدخول على المبتدا والخبر ماخوذ من تخذ يتخذ بالتاء لا من اخذ بان قلب وا لا لما صح الادغام ولهذا
اتفقوا على ان الزعم عامة خطا والمعنى جعل هواه مثل اله بان اطاعه وبنى عليه امر دينه لا يسمع حجة ولا يبصر دليلا فالحاصل

واما الغرض العايد الى المشبه به فرجحه بلا ايهام كونه اتم من المشبه في وجه الشبه كقوله وبدا الصباح
كان غرته وجه الخليفة حين يمتدح فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة في الوضوح اتم من الصباح
ومن الامثلة ما يحكيه عز وجل من مستحلي الربوا من قولهم انما البيع مثل الربوا فقام انما الربوا مثل البيع لان الكلام
في الربوا لا في البيع ذهابا منهم الى جعل الربوا في باب الحل اقوى حالا واعرف من البيع وقوله تعالى ارايت من اتخذ
الهه هواه بدل ارايت من اتخذ هواه الهه منصوب في هذا القالب فاحسن التامل تر التقديم قد
اصابت كلمة الرمي واما جعلنا الغرض العايد الى المشبه به هو ما ذكرنا لان المشبه به حقه ان يكون اعرف بجهة
التشبيه من المشبه واخص به واقوى حالا معها مفتاح قوله واما الغرض العايد
الى المشبه به فعلى جعل الغرض العايد الى المشبه به بلا ايهام كونه اتم من المشبه في وجه الشبه لان هذا الايهام
هو الكثير الشايع فيه وغيره نادر كتشبيه الكتب وعرق الصباح اول ما يبدو من بياضه وفي قوله حين
يمتدح دلالة على كمال الممدوح في كرمه ومعرفته حق المادح في مدحه اياه حيث يلقاه بالبشر والطلاقة قوله
لان الكلام في الربوا انه حلال لا في البيع فالمناسب ان يقال انما الربوا مثل البيع كما يقال انما البيت مثل كذا
ذهابا مفعول له لقولهم واما زعموا كون الربوا اقوى واعرف في الحل بناء على ان الزيادة التي هي المقصودة
في المبادلة محققة فيه دون البيع قوله منصوب صرح به اي قوله عز وجل واما غير الاسلوب لانه على طريقة
زيد اسد مع فعل مبني على التشبيه اعني اتخذ والمعنى جعل هواه مثل الهه اي هو مطواع لهوى النفس
يتبع ما يدعوه اليه فكانه يعبده كما يعبد الرجل الهه وهذا القالب اشارة الى عود الغرض الى المشبه به اعني
ايهام كونه اتم في وجه الشبه واذا احسنت التامل عرفت ان تقديم المفعول الثاني الذي هو المشبه به
وجعله مشبها بالمفعول الاول قد اصاب موقعه حيث دل على انهم جعلوا الهوى اتم واقوى فيما هو وجه الشبه
اعني الطاعة والانقياد فيصير الانكار اكد والتوبيخ اشد ولفظ تر مجزوم على انه جواب الامر وقد يتوهم انه لا تشبيه
في هذه الاية اذ ليس المعنى انهم شبهوا اهواءهم بالله نعوذ به وسموها الهة بل المعنى جعلوا اهواءهم الهة اي معبودا
يعبد ونفي الهه ان يكون مفعولا ثانيا لكنه جعل مفعولا اول على طريقة القلب بين اجزاء الكلام
بلا تشبيه فيها فقوله في هذا القالب اشارة الى مطلق القلب المذكور في ضمن التشبيهات المقلوبة التي
ولبس بشي لان لفظ الاله ان قصد به مفهومه اعني مفهوم معبود لم يصح ان يجعل مفعولا اول ويحكم عليه
بالهوى اصلا وان قصد به الذات كان الكلام على التشبيه قطعا ولا يجب ان يكون المشبه به ماخوذا باعتبار
خصوصية ذاته تعالى بل يكفي هناك مطلق معبود الرجل ولا يجب ايضا كون التشبيه قوليا بل يكفي كونه
فعليا فانه تشبيه ضمني قوله هو ما ذكرنا يعني ايهام كون المشبه به اتم في وجه الشبه من المشبه قوله لان المشبه
اراد به جنسه لا كل فرد منه لما ستعرفه وفي بعض النسخ اخص به اي بجهة التشبيه على انه بدل الوصف فلم يذكر
ههنا بيانا الى الغرض من بيان المقدار وقد ذكرهما معا فيما مر ونبه ما بيان البعض شرحنا في التلخيص

وقوله عز وعلا ارايت من اتخذ الآية افتعال من الاخذ الا انه ادغم بعد تليين الهمزة وابدال الياء تاء ثم لما كثر استعماله على لفظ
الافتعال توهموا ان التاء اصلية فبنوا منه فعل يفعل قالوا تخذ يتخذ الهه هواه بان اطاعه وبنى عليه دينه لا يسمع حجة
ولا يبصر دليلا افانت تكون عليه وكيلا اي حفيظا تمنعه عن الشرك والمعاصي وحاله هذا فالاستفهام الاول للتقرير والتعجيب
والثاني للانكار بدل ارايت من اتخذ هواه هو مقصور الهوى النفس والجمع الاهواء الهة لان معناه من اتخذ هواه
مثل معبوده لانه من باب التشبيه لانه ذكر المشبه والمشبه به منصوب في هذا القالب وهو انه لما قدم المفعول
الثاني وجعل الهوى مشبها به ليدل على ان وجه التشبيه من الانقياد والطاعة اتم عندهم فيه حتى ان الاله لو نهى لهم
او لانه لو شبه الهوى بالاله لكان فيه رائحة ان مطلوبهم الاله ولكن يسمون الهوى الها ما اذا شبه الاله بالهوى ففيه
ان مطلوبهم الهوى لا الاله علامة شيرازي

وقوله تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه بدل ارايت من اتخذ هواه الهه منصوب في
هذا القالب فقوله منصوب خبر مبتدا قوله عز وعلا وانما غير الاسلوب لانه على طريقة
زيد اسد مع فعل مبني على التشبيه اعني اتخذ والمعنى جعل هواه مثل الهه اي هو
مطواع لهوى النفس يتبع ما يدعوه اليه فكانه يعبده كما يعبد الرجل الهه قوله في هذا
القالب اشارة الى عود الغرض الى المشبه به اعني ايهام كونه اتم في وجه الشبه ولما كان التقديم
المذكور في الاية مما يخفى لهم معناه امر بالتامل حيث قال فاحسن التامل تر التقديم وقوله
تر مجزوم على انه جواب الامر نزاه قد اصاب شاكلة الرمي الشاكلة الخاصرة والرمي المرمي
والسهم اذا اصاب الخاصرة كان الغاية في حسن الرمي ونيل الصيد كالسيف اذا اصاب
المحز وطبق المفصل فانت اذا احسنت التامل عرفت ان تقديم المفعول الثاني الذي هو المشبه به
وجعله مشبها بالمفعول الاول قد اصاب موقعه حيث دل على انهم جعلوا الهوى اتم واقوى فيما هو وجه الشبه
اعني الطاعة والانقياد فيصير الانكار اكد والتوبيخ اشد وقد يتوهم انه لا تشبيه في هذه
الاية اذ ليس المعنى انهم شبهوا اهواءهم بالله نعوذ به وسموه الها بل المعنى انهم جعلوا اهواءهم الها اي معبودا
يعبد ونفي الهه ان يكون مفعولا ثانيا لكنه جعل مفعولا اولا على طريقة القلب بين اجزاء
الكلام بلا تشبيه فيها فقوله في هذا القالب اشارة الى مطلق القلب المذكور في ضمن التشبيهات
المقلوبة التي قبله قيل وهذا التوهم ليس بشي لان لفظ الاله ان قصد به مفهوم معبود لم يصح
ان يجعل مفعولا اول ويحكم عليه بالهوى اصلا وان قصد به الذات كان الكلام على التشبيه قطعا
ولا يجب ان يكون المشبه به ماخوذا باعتبار خصوصية ذاته تعالى بل يكفي هناك مطلق
معبود الرجل ولا يجب ايضا كون التشبيه قوليا بل يكفي كونه فعليا فانه تشبيه ضمني هذا كلام ذلك القائل

احمد

والا لم يصح ان يذكر لبيان مقدار المشبه ولا لبيان امكان وجوده فلا زيادة تقريب على الوجه الذي تقدم ولا
لا برازه في معرض التزيين كالوجه الاسود اذا شبهته بمقلة الظبي ولا التقبيح كالسواد باطلا
سواد الوجه او معرض التشويه كالوجه المجدور اذا شبهته بسلحة جامدة قد نقرتها الديكة ارادة
تقل مزيد استقباحه وتقرير حال الوجه لامتناع تعريف المجهول بالمجهول وتقرير الشيء
بما هو في التقرير الابلغ او معرض الاستطراف كالفحم فيه جمر موقد اذا شبهته ببحر من المسك
موجه الذهب تعليلا لامتناع وقوعه على الواقع لبيان الطرف او للوجه الآخر على ما تقدم لتقل ذكره
مستباح وقوله ارادة تقليل لقوله شبهته بسلحة واعتبر الزيادة في الاستقباح دون الاصل
لان الوجه المجدور مستقبح في نفسه فاريد ان تنقل اليه مزيد استقباح السلحة بخلاف الوجه الاسود
فان المطلوب فيه نقل اصل الاستحسان وقوله لامتناع تعليل لقوله لم يصح ثم ان امتناع تقرير الشيء
بما هو في التقرير الابلغ مخصوص بما اذا اريد بالتشبيه التقرير فيجب ان يكون قوله لامتناع تعريف المجهول
بالمجهول ايضا ولا لما عدا التقرير مما ذكر والاظهر ان تناوله البحث لينبغي نظره مع ما عداه في سلك الذكر معا
واذا عرفت ذلك ظهر لك انه انما ادعى كون المشبه به اخص بوجه الشبه او قوى حالا معه فيما اذا قصد بالتشبيه
التقرير لانه جميع ما عداه حتى يرد عليه انه ناقض كلامه حيث صرح فيما بعد بانه يجب في بيان المقدار كون
المشبه به على حد مقدار المشبه في وجه الشبه لا ازيد ولا انقص وظهر ايضا انه ادعى الاعرفية اما في
جميع ما ذكر او فيما عدا التقرير منه وقد صرح فيما سيأتي بان الاعرفية معتبرة في بيان الحال والمقدار
وكذا في بيان الامكان وفي التزيين والتشويه وان لم يصرح باعتبارها في التقرير لكنه ظاهر
اشتراط الاتمية هناك فان قلت ما وجه اقتضاء التزيين والتشويه كون المشبه به اعرف
بوجه الشبه مع كون المشبه به مستحسنا او مستقبحا كاف هناك قلت وجهه ان يقال ليس
وجه الشبه بين الوجه الاسود ومقلة الظبي مطلق السواد والا فلا تزيين بل السواد المخصوص
اللطيف الذي من شانه ان يميل الطبع اليه ولا شك ان مقلة الظبي بهذا اعرف واشهر وكذا
ليس وجه الشبه بين الوجه المجدور والسلحة المنقورة مطلق الهيئة المشتركة والا فلا
بل لا بد ان يعتبر معها خصوصية منفرة فيكون السلحة اعرف بها قوله او معرض الاستطراف عطف
على معرض التزيين اي ولا لا برازه في معرض الاستطراف والمعنى ولم يصح ايضا ان يذكر المشبه به
لابراز المشبه في معرض الاستطراف وقوله تقليلا تعليل لقوله شبهته بجمر ولا امتناع مفعول
لتقليلا واللام دعامة والاستطراف تعليل لتقليل الامتناع قوله او للوجه الآخر معطوف على
الامتناع اي او تقليلا للوجه الآخر الذي للاستطراف في التشبيه المذكور على ما تقدم وهو ندرة حضور
المشبه به في الذهن مطلقا فكأنه قال او تقليلا لندرة الحضور في البحر المذكور فان ذلك الغرض للاستطراف
واما الاستطراف الناشئ من ندرة حضور المشبه به مع المشبه كما في حديث البنفسج فلا تقليل فيه
لا لصورة الممتنع الواقع ولا لصورة النادرة لكثرة الوقوع فلا تعرض له ههنا

وقوله لتقل ما ذكر متعلق بقوله او في معرض الاستطراف يعني انه علة لعدم صحة ان يذكر المشبه به لابراز المشبه في معرض الاستطراف اي
لا يصح ذلك لتقل ما مر من امتناع تعريف المجهول بالمجهول وتقرير الشيء بما هو في التقرير الابلغ يعني لامتناع بيان استطراف الشيء بما
لا يكون اعرف منه بالاستطراف واقوى منه فما اخص منه بل مساويا او اقل والشارح رحمه الله على انه متعلق بتقليلا للوجه الآخر وعلله بان الاستطراف
والمعنى استطراف استطراف النوادر كما ان تقليل لامتناع ليستطرف استطراف الممتنعات العادية وعلى هذا ينبغي عدم صحة
الذكر للابراز في معرض الاستطراف خاليا عن التعليل ولا يصح تقريرا بازاء قوله لامتناع تعريف المجهول بالمجهول على انه لا يخفى ان في التعبير
عن استطراف الندرة بتقليل ما ذكر عقيب قوله استطرافه من غير تقييد سماحة واما جعل تقليلا لامتناع ونحوه مفعولا له لابرازه فبعيد
جدا لا ينبغي ان يلتفت اليه وحاصل الكلام ان الغرض العائد الى المشبه هو ايهام كونه اتم من المشبه به في وجه الشبه في صورة يكون
الواقع بالعكس وذلك لان حق المشبه به ان يكون اشد موافقة بجهة التشبيه واخص خصوصا والتصاقا بها واقوى حالا معها
اذ لو لم يكن كذلك لم يصح ان يذكر لبيان مقدار المشبه ولا لبيان امكانه ولا لزيادة تقريره ولا لابرازه في معرض التزيين او
التشويه لانه اذا لم يكن اعرف واقوى كان مساويا كان ذلك تعريفا للمجهول بالمجهول في القدر الذي يقصد تعريفه وقصدا لما
التقرير الابلغ للشيء بما هو وينبغي التقرر والتحقق وهو ممتنع قطعا وان كان اضعف واقوى فبامتناع التقرير والتعريف
اولى واحرى ولا لابرازه في معرض الاستطراف لانه اذا لم يكن اعرف واقوى في الامتناع او الندرة لم يحصل بنقل ذلك منه الى المشبه
استطراف له لكونه مساويا له او دونه وههنا نظر اما اولا فلانه لم يتعرض لبيان حال المشبه فلم يستوف تفاصيل الغرض
فلم ينطبق الدليل على الدعوى بل يتفرق صراعه اذ لم يلزم من عدم صحته وكذا المشبه به للاغراض المخصوصة عدم صحة ذكره
في التشبيه مطلقا واما ثانيا فلان ما ذكر على تقدير تمامه انما يفيد وجوب كون المشبه به اعرف في البعض واقوى في البعض
وادخل في الامتناع والندرة في البعض والمدعى وجوب كونه اعرف واخص واقوى في جهة التشبيه على الاطلاق
واما ثالثا فلانه سيجيء من كلامه انه يجب في بيان الحال ان يكون المشبه به اعرف شيء بوجه الشبه فكان ينبغي ان يتعرض
ههنا لبيان الحال ايضا واما رابعا فلانه سيجيء ان المعتبر في بيان المقدار كون المشبه به على حد مقدار المشبه في وجه الشبه
لا ازيد ولا انقص وفي بيان الامكان والتزيين والتشويه كونه مسلم الحكم معروفة فلا يتبين لزوم كونه اعرف بالكونه اقوى
واتم وفي الاستطراف كونه نادر الحضور مطلقا او مع المشبه لا لكونه اعرف واتم في وجه الشبه ولعل من يجيب النظر
عنه لكن الكلام لعله موضع نظر

سعد الدين

قال الاستاذ رحمه وبيان النقص عن الاول بان بيان المقدار قريب منه وبان غير المذكورات
قليل الوقوع فيكون في حكم العدم وعن الثاني بان كونه اعرف في البعض واقوى في
البعض عند المشبه به فيحمل كلامه على ان المشبه به اقوى بوجه الشبه
في البعض واعرف في البعض كما في بيان المقدار وما يقرب منه وهو بيان الحال وهي
مشتركة في الاغنية فيبعد الامثلة وفي التشبيه الاستطرافي المشبه به بالوجه
المتخيل اقوى في الامتناع وان لم يكن اعرف به ولما كان فيه غموض عبر بالعلامة المنبئة
المشعرة بكونه اقوى في الاستطراف مع ان الاستطراف غرض التشبيه لا
وجه استنبط لتوجيه كلام المفتاح ليكون دليله مطابقا لدعواه بحابيته
في شرح التلخيص فلا يرد ما قيل ان الاستطراف غرض من التشبيه والكلام في وجه الشبه
وكون المشبه به اعرف به واقوى منه

قوله حصاري

قوله لا لكونه اعرف قال الاستاذ انه لم يكن اعرف فلكونه
اقوى لان الممتنع بالصورة المنتفية اقوى من الصورة
الممكنة المستبعدة وذلك لان الغرض من ذلك
التشبيه تقليل الامتناع بحصول الاستطراف
كان في تشبيه الشجاع بالاسد لتعليل صولة
الاسد اليه فاعرفه فانه دقيق جدا فرح صار

اه ال

قوله ولعل من يجيب اه اما عن الاول فبان بيان
قريب من بيان المقدار وقد ذكر فيما سبق وفيما
معا وبعيد حالة منه بالمقابلة فلا اشتباه لعدم
وضوح المراد واما عن الثالث فبان المدعى الاتمية
في بعض الصور فقط وهي في صولة التقرير و
الاتمية في الكل او فيما عدا التقرير واما عن الثالث
فبان حاله هو الاول فجوابه عنه واما عن
الرابع فبان المدعى ليس لزوم الاتمية الآتي لبعض
الصور اعني التقرير فلا ينافي ما سيأتي الا انه
يبقى الكلام في التشبيه الاستطرافي فان كلامه
صحيح في ان وجه الشبه فيه لا بد ان يكون اعرف
او اخص او اتم وليس كذلك على ما حققه الشارح

احمد حمصلا

واما قوله لمثل ما ذكر فقيل تعليل لنقل الوصل الاثر الواقع بازاء الاستطراف فيكون المعنى انه نقل الوجه الاخر
لبيان استطراف استطراف النوادر كما انه نقل الامتناع لبيان استطراف الممتنعات العادية ورد
بانه يلزم ح ان يكون عدم صحة الابراز في معرض الاستطراف حالية عن التعليل وان لا يقع شيء بازاء
قوله لامتناع تدريب المجهول بالمجهول والحق انه ليس بحسب اللفظ في قوله الاستطراف تقييد بكونه
لنقل الامتناع بل هو مطلق لغيل والتعميم استطراف النادرة بانه مثل ما ذكر من الاستطراف
لايخ عن شائبة وقيل تعليل لعدم صحة الابراز في معرض الاستطراف والمراد مثل ما ذكر من امتناع
تدريب المجهول بالمجهول وتدريب الشيء بما ب ويه فالمعنى لم يصح الابراز في معرض الاستطراف
لامتناع بيان استطراف الشيء بما لا يكون اعرف منه بالاستطراف واقوى منه وحضر في بيان علته
بان الاستطراف في التشبيه كما مر والكلام في وجه الشبه وكون المشبه به اعرف به واقوى منه
والحق ان الاستطراف المذكور مرتب على ابراز الواقع في صورة الممتنع او الكثير الوقوع في صورة النادر
فيكون مختصا بالمشبه فلا يتصور كون المشبه به اقوى فيه ولئن ذهبت الى ان المراد بمثل ما ذكره هو
امتناع تعريف المجهول ابتداء ان لفظ المثل مفخم لزمك ان يكون المشبه به في التشبيه الاستطرافي
اعرف لوجه الشبه واقوى فيه وكيف يلزم ذلك مع ان المشبه به كلما كان اندر حضورا في الذهن
كان الاستطراف اقوى لا يقال جاز ان يكون اندر حضورا من المشبه مع كونه اعرف منه لوجه الشبه اقوى فيه
لانا نقول من المعلوم انه ليس البحر المذكور اعرف بالهيئة المشتركة والاقوى من الفحم فيه كما موقد فان قلت قد حكم
بانا جعلنا الوصف الى بيان المشبه به ابهام كونه اتم بناء على ان حقه ان يكون الاعرف لوجه الشبه واخص
واقوى حالا معه وهذا البناء انما يصح اذا وجب في كل مشبه به ان يكون اقوى في وجه الشبه بحسب اصله حتى
تتوهم من التشبيه المقلوب كون المشبه به فيه اتم وليس الامر كذلك لما نبهتها عليه قلت قد نبهناك
الجمع على جواز تعبير الاتم بما يتناول الاعرف ولئن ان يكتفي في ذلك الابهام بكون المشبه به اقوى في غالب
الاستعمال والاتم من تعبيرها بما يتبني وهو ان ما ق كلامه لتنقيض كون المشبه به في التشبيه الاطرادي
اعرف واقوى في وجه الشبه لان قوله او معرض الاستطراف داخل في حيز قوله لم يصح الواقع حيز الانتفاء كون المشبه
اعرف واخص واقوى وهذا الاقتضاء لا يختلف باختلاف تعبير اتم قوله لمثل ما ذكر واعلم انه جمع فيما تقدم بين
التعزير وتنزيل الناقص منزلة الكامل بما اقتضاء كون المشبه به اتم في وجه الشبه فلو ذكرهها ان الباء درس
التشبيه الحاق الناقص بالكامل لكفاه في ذلك الابهام مع قلة المؤنة بترك التعرض لهذه الاقسام التي ذكرها هنا
مع انه سيأتي في تفاصيل احوالها شرح مفتاح للسيد الشريف

ارليس في لفظ الاستطراف اعني قوله في معرض تقييد منه مقيد الخر ثم وقوعه بعد نقل الامتناع تعليلا له نوع تنبيه

وَالْوَاحِدُ الْعَقْلِيُّ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ فِي تَشْبِيهِ وُجُودِ الشَّيْءِ الْعَدِيمِ النَّفْعِ بِعَدَمِهِ فِيمَا طَرَيْنَاهُ مَعْقُولَانِ

فَإِنَّ الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ مِنَ الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ سَوَاءٌ كَانَ الْوُجُودُ عَارِيًا عَنِ الْفَائِدَةِ أَوْ غَيْرَ عَارٍ وَبِهَذَا سَقَطَ مَا ذَكَرَ

الشَّيْخُ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ مِنْ أَنَّ التَّشْبِيهَ هُوَ أَنْ تُثْبِتَ لِهَذَا مَعْنًى مِنْ مَعَانِي ذَلِكَ أَوْ حُكْمًا مِنْ

أَحْكَامِهِ كَإِثْبَاتِكَ لِلرَّجُلِ شَجَاعَةَ الْأَسَدِ وَلِلْعِلْمِ حُكْمَ النُّورِ فِي أَنَّكَ تَفْصِلُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ كَمَا

تَفْصِلُ بِالنُّورِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَإِذَا قُلْتَ لِلرَّجُلِ الْقَلِيلِ الْفَائِدَةِ هُوَ مَعْدُومٌ أَوْ هُوَ وَالْعَدَمُ سَوَاءٌ لَمْ

تُثْبِتْ لَهُ شَبَهًا فِي شَيْءٍ بَلْ إِنَّمَا تَنْفِي وُجُودَهُ كَمَا إِذَا قُلْتَ لَيْسَ هُوَ بِشَيْءٍ وَمِثْلُ هَذَا لَا يُسَمَّى تَشْبِيهًا

ثُمَّ قَالَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَكِنَّا نَظَرْنَا إِلَى ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ مَوْجُودٌ كَالْعَدَمِ وَشَيْءٌ كَلَا شَيْءٍ وَوُجُودُهُ شَبِيهٌ بِالْعَدَمِ

فَإِنْ أَبَيْتَ الْآنَ أَنْ نَعْمَلَ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا مُضَايَقَةَ فِيهِ مطول والعقلي

كَوُجُودِ الشَّيْءِ الْعَدِيمِ النَّفْعِ إِذَا شُبِّهَ بِعَدَمِهِ فِي الْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ مفتاح ثُمَّ تَأَوَّلَ

الْأَمْثِلَةَ عَلَى أَنَّ تَشْبِيهَ الْوُجُودِ بِالْعَدَمِ فِي قَوْلِكَ وُجُودُ زَيْدٍ كَعَدَمِهِ تَشْبِيهٌ حَقِيقِيٌّ لَا كَمَا زَعَمَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ

مِنْ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِهِ نَفْيُ وُجُودِهِ كَمَا فِي قَوْلِكَ هُوَ لَيْسَ بِشَيْءٍ هُوَ مَعْدُومٌ فَلَا يَعُدُّ مِنَ التَّشْبِيهِ الْإِصْطِلَاحِيِّ

شرح المفتاح للسيد الشريف قَالَ الشَّيْخُ التَّشْبِيهُ هُوَ أَنْ يُثْبِتَ لِهَذَا مَعْنًى مِنْ مَعَانِي ذَلِكَ

كَإِثْبَاتِكَ لِلرَّجُلِ شَجَاعَةَ الْأَسَدِ أَوْ حُكْمًا مِنْ أَحْكَامِهِ كَإِثْبَاتِكَ لِلْعِلْمِ حُكْمَ النُّورِ فِي الْفَصْلِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ شَيْءٌ

مِنْ هَذَيْنِ ثَابِتًا فِيمَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ وَهُوَ تَشْبِيهٌ بِحَسَبِ ظَاهِرِ اللَّفْظِ فَأَشَارَ الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَهُمَا الْعَرَاءُ

عَنِ الْفَائِدَةِ ~~[illegible]~~ بِعَدَمِهِ الْأَوْلَى بِالْعَدَمِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ تَشْبِيهُ

وُجُودِ عَدِيمِ النَّفْعِ بِالْعَدَمِ لَا بِعَدَمِهِ وَرَجْعُ الضَّمِيرِ لِمُطْلَقِ الشَّيْءِ شَيْءٌ وَقَدْ أَنْكَرَ الشَّيْخُ عَلَى مَنْ جَعَلَ هُوَ

مَعْدُومٌ أَوْ هُوَ وَالْعَدَمُ سَوَاءٌ تَشْبِيهًا وَتَقُولُ لَمْ يُثْبِتِ الْمَوْجُودَ هَهُنَا مَا هُوَ لِلْمَعْدُومِ بَلْ أَرَدْتَ نَفْيَ وُجُودِهِ

لَكِنَّ هَذَا الْحُكْمَ مَبْنِيٌّ عَلَى تَشْبِيهِ الْوُجُودِ بِالْعَدَمِ فَإِنَّهُمْ لَمَّا شَبَّهُوا الْوُجُودَ بِالْعَدَمِ فِي الْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ وَنُزِّلَ

مَنْزِلَتَهُ صَارَ هُوَ مَعْدُومٌ لِنَفْيِ الْوُجُودِ وَكَذَا هُوَ وَالْعَدَمُ سَوَاءٌ ثُمَّ لَمَّا شَاهَدَ الشَّيْخُ أَنَّ الدَّخِيلَ فِي الْبَلَاغَةِ

لَا يَكَادُ يُوَافِقُهُ وَلَا يَتَمَكَّنُ مِنْ أَنْ لَا يَجْعَلَ هُوَ مَعْدُومٌ اخْتَصَرَ مَوْجُودٌ كَالْعَدَمِ وَشَيْءٌ كَلَا شَيْءٍ وَوُجُودُهُ شَبِيهٌ

بِالْعَدَمِ كَأَنَّ زَيْدًا أَسَدٌ اخْتِصَارُ زَيْدٌ كَالْأَسَدِ بَالَغَ فِي أَنَّ الْحَقَّ مَعَهُ وَقَالَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَكِنْ إِنْ أَبَيْتَ

الْآنَ أَنْ نَعْمَلَ عَلَى ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ مَوْجُودٌ كَالْمَعْدُومِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا مُضَايَقَةَ فِيهِ يُرِيدُ أَنَّ كَلَامَ [illegible]

وَيَجِبُ الْعَمَلُ بِمَا يَرُوجُ كَلَامَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ وَبِهَذَا اسْتُغْنِيَ عَنْ أَنْ يَقُولَ الْمُصَنِّفُ لَا يَضَايَقُهُ الشَّيْخُ

مَعَهُ فِي جَعْلِ وُجُودِهِ شَبِيهٌ بِالْعَدَمِ تَشْبِيهًا وَظَهَرَ ضَعْفُ مَا قَالَ الشَّارِحُ أَنَّ كَلَامَ الشَّيْخِ سَاقِطٌ

بِحَقِيقَةِ الْمُصَنِّفِ فَإِنَّ الْحَقَّ مَعَهُ وَلَا مَجَالَ لِإِنْكَارِ التَّشْبِيهِ كَيْفَ وَالشَّيْخُ لَمْ يُنْكِرِ التَّشْبِيهَ فِي وُجُودِهِ كَالْعَدَمِ

بَلْ فِي قَوْلِهِمْ هُوَ مَعْدُومٌ أَوْ هُوَ وَالْعَدَمُ سَوَاءٌ فَاحْسِنِ التَّأَمُّلَ أطول

الاستعارة من حيث ابهام فروع التشبيه كالمستغنف عليه لانتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم الى اللازم بل لابد فيها
التشبيه بشرا بذلك الملزوم في لازم له فلا بد من تقديم التعرض للتشبيه فلا بد من ان نحمل اصلا ثالثا ونقدم لنوه
الذي اذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني مفتاح العلوم

وانت خبير بان ما قرره يستدعي تقديم التشبيه على الاستعارة وجوبا وعلى المجاز مطلقا استحسانا كيلا يقع الفصل
بين انواع المجاز واما جعل اصلا ثالثا فلا يستدعيه اصلا لان الواجب ان يجعل مقدمة خارجة عن مقاصد هذا
الفن وبوبع ما قيل من ان دلالة التشبيه من حيث هي تشبيهات دلالة وضعية لا عقلية واعتذر عن ذلك
بانه وان كان في الحقيقة مقدمة خارجة لكنه لكثرة مباحثه وافادته وعموم تفاصيله واحكامه وتشعب فروعه
كان ما اليه يعولون فروع التشبيه وفوق نفعه في المطالب البيانية كما يشير اليه فترقى عن ان يجعل مقدمة فلهذا
الصورة النحوية اصلا ادعائيا لا تحقيقيا ولا يذهب عليك ان هذا تكلف بارد اراد المص ترويجه بالمبالغة
في العبارة حيث قال هيهنا فلا بد من ان نأخذ اصلا ثالثا مع انه قال في الاصلين تحقيقيين فلا علينا ان نتخذهما
اصلين والصواب في هذا المقام ما حققه بعض مشايخنا وهو ان اللفظ بتوسط الوضع اما يفيد المعنى بتمامه
الموضوع له او ماله علاقة معه بحيث ينتقل الذهن من الموضوع له اليه في الجملة وهو المسمى عندهم باللازم فاللفظ
ان استعمل في الموضوع له كان حقيقة وان استعمل في لازمه فاما ان يكون له علاقة المشابهة او غيرها فعلى الاول
ان كان معه قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له كان استعارة وان لم يكن كان تشبيها وعلى الثاني البعض
ان كان معه تلك القرينة المانعة كان مجازا مرسلا وان لم يكن كان كناية فاصول علم البيان اربعة فاذا جمعت المذكور لا
الاستعارة والمجاز المرسل للاشتراك في مطلق المجاز صارت ثلثة وتقرر هيهنا ان التشبيه اصل حقيقي من اصول
هذا الفن الابرار له حالت منعا وثبت في الوضوح وان فيه من النكت واللطائف البيانية ما لا يخفى كالتشبيه له
قوله هو الذي اذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني وما يقال من ان المعنى الاصلي في التشبيه
هو المعاني الوضعية فقط ليس بشيء فان قولك وجهه كالبدر مثلا لا يريد به ما هو مفهومه وضعا بل تريد به
ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة لكن ارادة هذا المعنى لا ينافي ارادة المفهوم الوضعي ولا شك
ان التشبيه مع كونه اصلا تحقيقيا مقدمة للاستعارة ايضا فاستحق التقديم قطعا سيد على المفتاح

قوله وكل موجود فله تعين حكم ضروري مبني على ان الكلي الطبيعي ليس جزءا خارجيا من الاشخاص والا لكان موجودا ...
كونه كليا مشتركا بين الافراد لجزئيا الاشخاص واذا كان كذلك فوجه الشبه مع المشبه ... يمتنع ان يكون بعينه موجودا مع المشبه ...
كحصول المحسوس المتعين في محل مع حصوله بعينه في محل آخر ... بامتناع ...
... ضرورة العقل ... بحيث لا يجد سبيلا الى الانفكاك عنه ...

وههنا نكتة لا بد من التنبيه لها وهي ان التحقيق في وجه الشبه بان لا ان يكون غير عقلي وذلك انه متى كان
حسيا وقد عرفت انه يجب ان يكون موجودا في الطرفين وكل موجود فله تعين فوجه الشبه مع المشبه متعين
فيمتنع ان يكون هو بعينه موجودا مع المشبه به لامتناع حصول المحسوس المتعين ههنا مع كونه بعينه
هناك يحكم ضرورة العقل ويحكم التنبيه على امتناعه ان شئت وهو استلزامه اذا عدمت حمرة الخد دوام
حمرة الورد او بالعكس كون الحمرة معدومة موجودة معا وهكذا في اخواتها بل يكون مثله مع المشبه به
لكن المثلين لا يكونان شيئا واحدا ووجه الشبه بين الطرفين كما عرفت واحد فيلزم ان يكون امرا كليا
ماخوذا من المثلين بتجريدهما عن التعين لكن ما هذا شانه فهو عقلي مفتاح قوله وههنا
نكتة لطيفة النكتة هي اللطيفة المستخرجة بالفكر المؤثرة في القلب من نكت الارض نكتا اذا اشرت فيها بنحو
قضيب والتحقيق رجع الشيء الى حقيقته المثبوتة شبهة قوله بان لا ان يكون غير عقلي اي بان لا ان يكون
حسيا لما ذكر من ان وجه الشبه لا بد ان يكون امرا كليا مشتركا فيه بين طرفيه فلا يكون مدركا الا بالعقل لان الادراك
بالحس مشروط بكون المدرك جزئيا ماديا حاضرا عند المدرك بالضرورة قوله وذلك انه متى كان حسيا او رد
على طريقة البرهان الخلفي فرض كون وجه الشبه حسيا ثم تبين انه على ذلك التقدير يجب ان يكون عقليا لا حسيا
فيعلم بالخلف قوله وقد عرفت ... ان التشبيه الشيء لا يكون الا وصفا له بشركة المشبه به
ان يكون موجودا في الطرفين وقوله كل موجود اي كل موجود محسوس لان الكلام فيه لما مر وقوله لامتناع حصول المحسوس
المتعين قوله فله تعين اي تشخص يمتاز به عن جميع ما عداه فيصير بحيث يمتنع فرض اشتراكه ومثل هذا المتعين
الموجود في شيء سواء كان هذا المتعين جوهرا او عرضا يمتنع ان يكون هو بعينه موجودا في شيء آخر يحكم ضرورة العقل
فانه مضطر الى هذا الحكم لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا او يحكم التنبيه على هذا الامتناع ان شئت ان تنبه
عليه لنوع خفاء فيه بالقياس الى عقلك وانت خبير بان الاعتراض على التنبيهات مما لا يجدي نفعا فلا اتجاه لما
يقال من ان المحال كون الحمرة المعينة موجودة معدومة معا في حد ذاتها وليس هذا لازما لما ذكر انما الذي يلزم منه
ان يكون الحمرة المعينة موجودة في محل معدومة عن آخر وكلا استحالة فيه قوله وهكذا في اخواتها اي اخوات الحمرة
كالسواد في تشبيه شيء بخافية الغراب وكالبياض في تشبيه ثوب بالثلج الى غير ذلك قوله بل يكون
مثله متعلق بقوله فيمتنع ان يكون هو بعينه موجودا مع المشبه به اي بل يكون مثل وجه الشبه الموجود في المشبه
موجودا مع المشبه به فلا بد ان يجرد هذان المثلان عن التعين حتى يحصل امر واحد كلي مشترك بين الطرفين هو وجه
الشبه بينهما والمنتزع الكلي لا يحس فوجه الشبه الذي فرضناه حسيا لم يكن حسيا بل عقليا هذا خلف فان قيل
قوله وكل موجود فله تعين على اطلاقه كان الحكم بذلك ان كان كل موجود له تعين مانع عن فرض اشتراكه حسيا كان او
مستلزما لامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك على ان وجه الشبه يجب ان يكون موجودا خارجيا وكل ذلك
محال لا حاجة اليه في تحقيق ما هو بصدده شرح مفتاح للسيد الشريف الجرجاني

ويمتنع ان يبالغ فالمراد ولهذا قال هنا اشعارا بترتبه على ما سبق اراد اتحقق ان ليس بين الاصل منه وجه
الشبه المحسوس في طرفيه الا المثلين فنحن نقول مراد القوم بوجه الشبه ما يحصل حصول المثلين
في الطرفين لا المثلين انفسهما حتى يلزم ما ذكرتم فان المثلين متغايران مشتركان في الجزء
صارا به متشابهين فيهما امر مع المثلين الحاصلين في الطرفين وجه الشبه قطعا فان
كان وجه الشبه عقليا امرا واحدا كليا مشتركا بين المثلين المحسوسين كان المرجع
في وجه الشبه الذي جعلناه حسيا هو العقل في المال ان الظاهر انه كان عقليا لاحتمال ان
ذلك الامر الواحد الكلي هو الذي كان مشتركا بين الطرفين في الحقيقة دون المثلين وان كان
حسيا استلزم ان يكون مع المثلين الاولين مثلان اخران محسوسان وكان الكلام فيهما
كالكلام فيما سواهما ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المحسوسة او الانتهاء الى امر كلي مشترك
هو وجه الشبه في الحقيقة بين الكل وتمام التحقيق موضعه علوم اخر يتبين فيها بطلان
التسلسل مطلقا سواء كانت الامور المتسلسلة مترتبة او غير مترتبة ومجتمعة في الوجود او
متعاقبة وسواء كان التسلسل من جانب العلة او المعلول وتلخيص هذا المقام هو ان وجه الشبه
اذا كان حسيا يجب ان يكون موجودا وكل موجود فله تعين فيمتنع كونه مشتركا بين الطرفين
ولا بد منه وان كان الموجود في الطرفين مثلين ليفوت كون وجه الشبه في الطرفين واحدا
ولا بد منه ايضا فيكون امرا كليا ماخوذا من المثلين بتجريدهما عن التعين وح يتحقق الاشتراك
لكنه لا يكون حسيا بل عقليا والكلام فيه قيل والاظهر ان يعترض ههنا بما ذكره غيره من
ان لا يكون وجه الشبه محسوسا او معقولا لكون افراده كذلك ويجاب عنه بانه شاع
واغتراف بان التحقيق في وجه الشبه هو انه عقلي لا حسي في الكل كما ذكره الفضلاء في هذا
المقام وذلك عملهم من العلم والحق عندي انه قد تقرر في العلوم العقلية وجود الطبائع في الخارج
خصوصا في ضمن الجزئيات فح يكون طبيعة الحمرة مثلا موجودا في الخارج وكل موجود خارجي
اذا كان مما يكون محسوسا فطبيعة الحمرة لكونها قائمة بامور مادية محسوسة وان كانت محسوسة
في ضمن الافراد فالتشبيه ان كان في الحقيقة يكون التشبيه في الطرفين حقيقة واولا وبالذات
وان كان في الاوصاف فيكون بينهما اولا وبالذات وبين موصوفاتهما ثانيا وبالعرض فتشبيه
الخد بالورد في الحمرة تشبيه للحمرة القائمة بالخد الذي هو اضعف او اخفى بالحمرة القائمة بالورد الذي
هو الاقوى او الاشهر في طبيعة الحمرة المشتركة بين الوصفين المذكورين لاشتراك الطبائع
بين افرادها في الخارج مع ان تلك الطبيعة محسوسة وان كانت محسوسة في ضمن الجزئيات
فالتشبيه الواقع بين الحمرتين المذكورتين في الطبيعة المشتركة المحسوسة تشبيه حقيقة
واولا وبالذات بينهما وبين الخد والورد ثانيا وبالعرض فتشبيه الخد بالورد انما هو لتشبيه
حمرة الاول بحمرة الثاني هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح وقد تفرد به من ظهر الفاني عفي الله
الملك القادر وانزل الفصة فنى عليك بتتبع الكلمات الواقعة في كتب القوم ادلا نرى لها
عينا ولا اثرا ما ذكرناه والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق احمد الشهير
بطاشكبري زاده في شرح المفتاح

قوله واذا كان المحسوس اصلا له قد يقال ليس كل محسوس اصلا لكل معقول فيجوز ان يكون بعض المعقول اوضح واقوى
كمال وضوح اصله الذي هو محسوس مخصوص فيشبه محسوس آخر ليس بالشبه مثله في ذلك الاوضح مثل محسوس...
وجوابه الخ وضوح المعقول اي معقول كان لا يبلغ درجة وضوح المحسوس اي محسوس كان فضلا عن ان يكون اقوى

والعقلي كالعطر اذا شبه بخلق كريم في استطابة النفس اياهما وكالنجوم اذا شبهت بالسنن في عدم
الخفاء فيما المشبه محسوس والمشبه به معقول مفتاح والمراد بالسنن الطرائق المسلوكة
في الدين لا الاحاديث الرسول عليه السلام حتى يكون محسوسة واذا شبه المحسوس بالمعقول فقد ادعى
ان المعقول ينزل منزلة المحسوس المشاهد وصار اوضح منه فصح لذلك تشبيه المحسوس به
فبطل ما قيل من انه لا يجوز لاستلزامه جعل الاصل فرعا وبالعكس سيد الشريف فيكون
في الحقيقة من التشبيه المقلوب وفيه مبالغة ليست في اصله مسه

قوله او كالنجوم اشارة الى قول القاضي التنوخي وكان النجوم بين دجاه سنن لاح بينهن ابتداع
ومنع بعضهم تشبيه المحسوس بالمعقول لما يلزم من جعل الاصل فرعا والفرع اصلا لكون المعقول فرع
المحسوس لكونه مستفادا منه ومنتهيا اليه لكن وجه جوابه منه ان يقدر المعقول محسوسا ويجعل
كالاصل وفي ذلك مبالغة سعد الدين او مختلفان بان يكون المشبه عقليا
والمشبه به حسيا او على العكس والاول كالمنية والسبع فان المنية اعني الموت عقلي لانه عدم الحيوة عما من شانه
والسبع حسي والثاني في مثل العطر وخلق رجل كريم فان العطر وهو الطيب محسوس بالشم والخلق
وهو كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة عقلي وقيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز
لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية اليها ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما يعني
العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع اصلا
والاصل فرعا وهو غير جائز فلذلك لو حاول محاول المبالغة في وصف الشمس بالظهور والمسك
بالطيب فقال الشمس كالحجة في الظهور والمسك كخلق فلان في الطيب كان سخيفا من القول
واما ما جاء في الاشعار من تشبيه المحسوس بالمعقول فوجهه ان يقدر المعقول محسوسا ويجعل كالاصل
لذلك المحسوس على طريقة المبالغة فيصح التشبيه مطول عفي وعنه
ستحكي بعلل ما الواقع ونزيد به اللغة فلا تسمع فيه ما نبا فيش به من الائمة عدم جواز جعل الفرع اصلا
لجواز كون الفرع من وجه اصلا من وجه ولو سلم فليس كل محسوس اصلا لكل معقول فليشبه محسوس
بفرع محسوس اخر وما يخل ان يناقش به من ان المحسوس ما هو لجنبه وليس اصلا للمعقولات وان
سيجافه المثالين المذكورين لان المشبه اظهر واعرف نعم كلامه المتمسك به في عدم الجواز كانه قعله
من ادعاه ولا في عدم الجواز الا لعدم جعل المعقول كالمحسوس كما فعله البعض غاية الامر ان جعله كالمحسوس
ابلغ اطول

واعلم انه ليس بملتزم فيما بين اصحاب علم البيان ان يتكلفوا التصريح بوجه الشبه على ما هو به بل قد لا يذكرون على سبيل التسامح ما اذا امعنت فيه النظر لم يخف الا شيئا مستتبعا لما يكون وجه الشبه في المآل فلا بد من التنبيه عليه مفتاح

قوله واعلم انه ليس بملتزم فيما بين اصحاب علم البيان اي فيما بين ارباب علم البلاغة المكتسبة التابعين في موارد الكلام ومصادره لارباب البلاغة السليقية ان يتكلفوا التصريح بوجه التشبيه كائنا على الوجه الذي هو ملتبس به بل قد يذكرون على سبيل التسامح والتوسع مكان وجه التشبيه ما يكون مستتبعا له مستلزما اياه على طريقة ايراد الملزوم وارادة اللازم فانه مجاز مستفيض واما قال لما يكون وجه الشبه في المآل لان المستتبع المذكور وجه التشبيه في ظاهر الحال والتابع المتروك وجه التشبيه في الحقيقة والمآل سيد

فما يكون واردا في كلامهم كان مطابقا لما ورد من كلام ارباب البلاغة السليقية فلا حاجة بلا ما قيل من ان النظر الصائب يقتضي ان يكون الضمير في يتكلفوا راجعا الى البلغاء الموردين للتشبيهات والمعنى انه ليس بملزوم عند علماء البيان ان يتكلف البلغاء التصريح بوجه الشبه ولا يخفى عليك ما في هذا القول من الركاكة والسماجة

قوله واعلم حتم صاحب النظر في وجه التشبيه بامرين احدهما انه قد يذكر مكان وجه الشبه ما يستتبع وجه الشبه اي يستعقبه ويستلزمه اي يكون وجه الشبه بالحقيقة لازم ذلك المذكور فيصح لان اقامة الملزوم مقام اللازم مجاز مستفيض وثانيهما ان الواجب في وجه التشبيه ان يكون شاملا للطرفين وقد يتوهم في بعض التشبيهات وجه الشبه امرا لا يشملهما فيفسد فقوله ان يتكلفوا ظاهره ان الضمير لاصحاب علم البيان لكن الذي يقتضيه النظر الصائب ان يكون الضمير للبلغاء متكلفين في التصريح بوجه الشبه فليتامل تفتازاني

قوله فليتامل واعلم ان المراد باصحاب علم البيان الذين لهم معرفة صناعة المعاني بتتبع كلام ارباب البلاغة بحسب السليقة وعلموا بالتتبع انهم لم يتكلفوا التصريح بوجه التشبيه على ما هو به بل قد يذكرون على سبيل التسامح فنسبة اصحاب علم البيان على ذلك واورد امثلة من استعمالاتهم ليدل على اعتبارهم ولما كان فيه نوع خفاء لان الظاهر من الكلام ان يرجع الضمير لاصحاب علم البيان وليس المعنى عليه امر بالتامل ومع ما قال العلامة اولى مما قال السيد من ان الضمير يرجع لاصحاب علم البيان لان المراد منهم ارباب البلاغة المكتسبة التابعين في موارد الكلام لارباب البلاغة بحسب السليقة لان ما قاله لا يتم الا ان يقيد بان يكون كلامهم مطابقا لما ورد في كلام ارباب البلاغة السليقية ولا دلالة في اللفظ عليه وكذا ان المراد منهم ارباب البلاغة المكتسبة موافق للعلامة من حيث المعنى على ما بينا فلا وجه للعدول والتشنيع بانه لا يخفى ما في هذا القول من الركاكة والسماجة قوجحصاري

[illegible]

ولا يتبوق تقوله بانه الانه استحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ولو استطنت في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسطه الاستعارة تستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الحكمي الا في اعلام تدل على الصفة كحاتم ونحوه توضيح

قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الليس باسدا اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للصنف الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارف وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكر المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى المختص للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز الاستعارة والا فلا تلويح

ودليل ان الاستعارة مجاز لغوي كونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا للاعم منهما اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوي او عقلي فذهب الجمهور الى انه مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كاسد مثلا في قولنا رايت اسدا يرمي موضوعة للمشبه به اعني السبع المخصوص لا للمشبه اعني الرجل الشجاع ولا للاعم من المشبه به والمشبه كالشجاع مثلا ليكون اطلاقه على كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما وهذا معلوم قطعا بالنقل عن ائمة اللغة ثم يكون استعماله في المشبه استعمالا في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له اعني المشبه به فيكون مجازا لغويا وفيه الكلام صحيح في انه اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء الا ... مطول في الاستعارة

فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا
لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي
وان كان هذا مستحيلا ايضا لو اسقط قرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة
في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس
باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في الكتب فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون
تشبيها في التشبيه لا يبقى فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا
فتعين مذهب الامامين لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي عندهما قلنا هذا في الاستعارة في
اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقائق لان الاستعارة في المشتقات
وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق
وهذا ابني من هذا القبيل فما الذي ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا
انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا
عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدلالة وهي الاستعارة في خبر
المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوز وقوع هذا في خبر المبتدا وفي تعميم ان
الاستعارة في خبر المبتدا تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا
فلا يلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهي خبر المبتدا
وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم
انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة
استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه توضيح

قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند
المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق
بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة
ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة
لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب
ابي يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم
لا في التكلم واشار الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى
الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا
يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء
معنى الحقيقة في الشيء مبني على المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به
وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير
متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة
المانعة عن ارادته امران متدافعان **قوله** فتعين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد
الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر تلويح

يرد عليه الرد على المصلحة ضعيف لان التدافع ليس بين ادعائه وبين نصب القرينة بل بين ارادته وبين نصبها

وبحث ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك ابي قنديل على ذلك هم
الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق
الذي ذكره في الكتب ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لانك انه فرق واه وا
ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول
وفي قولهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في
الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة واتهم اذكر
من الاستعمالات الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق على ان امكان
معنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس فقولهم هذا ابني من قبيل
المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي توضيح

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان
فقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد
فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة يعد من باب الاستعارة
بالاتفاق فعلم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا
وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر
مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم
اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر الواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر
لكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة
الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد
لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح
وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق
وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف
للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل
سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل
قصدا مثل برى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة
مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف
من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال
باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول
دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة
اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند
المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع
فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك

قوله ويجعل الكلام خلوا عن المشبه ليس المراد بكون الكلام خاليا عن المشبه انه لا يكون له ذكر في الكلام اصلا بل على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على صيغة الحمل نحو زيد اسد او لا كلجين الماء بدليل انهم جعلوا نحو قوله قد زر ازراره على القمر استعارة كما صرح به في حاشية الكشاف وغيره مع اشتماله على ذكر الطرفين قوله اومقدرا ينبغي ان يزيد عليه قوله اومنويا كان المشبه اذا كان

كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكور اللفظ كما في نحو زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او مقدرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر لو لم يقل قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الحال فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا الابن من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمعتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا الابن معناه هو معتق من حين ملكه كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به تلويح

قوله ويجعل الكلام خلوا عن المشبه مرادا به في الكلام ولا بد تقديرا في النظم على وجه لا يحتمل لفظه كما في قوله نزوا ليشتري البحران هذا عذب فرات وهذا ملح اجاج الاية خرج الكلام عن الاستعارة الى التشبيه

قوله من قبيل زيد اسد ابن قيل عليه لو كان من ذلك القبيل لكان تشبيها فيلزم ان لا يعتق اجيب بان الشارع لم يقصد تحقيق تركيب هذا الابن على مقتضى ما ذهب اليه اهل البيان لكن الامر انه يقتضي ان لا يعتق الابن فيكون تزييفا لمذهب ابي حنيفة بعد هذا انه يصح القول ونحن نقول

قوله بدليل قولهم زيد اسد علي اي رده الفاضل الشريف في حواشي المطول حيث قال الاستدلال بالشعر بان اسدا في اسد علي مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل فلا تصور في التشبيه فضلا عن الاستعارة بل تجوز من اطلاق اسم الملزوم على اللازم فان استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا يناسب تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصولة فهذا اشبه من كلامه ومن اراد التفصيل والتوضيح فليرجع اليه حسن جلبي

ولكن التشبيه ضربان باعتبار الاداة الاول مؤول وهو ما لم يذكر فيه الاداة كقوله نحن قرم السيب اي كرام السيب وكقوله فهن الشمس ... المشبه بعد حذف الاداة كقوله والريح تعبث بالغصون وقد جرى ذهب الاصيل على لجين الماء اي اصيل او شمس اصيل كالذهب والثاني مرسل وهو ما ذكر فيه الاداة نحو زيد كالاسد واما ما سمي بالاستعارة لان مرسل

كون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما اشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان تلويح

واداته اي اداة التشبيه الكاف وكان قال الزجاج ان للتشبيه اذا كان الخبر جامدا نحو كان زيدا اسد وللشك اذا كان مشتقا نحو كانك قائم لان الخبر والمعنى هو المشبه والشيء لا يشبه بنفسه وقيل انه للتشبيه مطلقا ويحمل على حذف الموصوف اي كانك شخص قائم لكن لما حذف الموصوف وجعل الاسم بسبب التشبيه كانه الخبر بعينه صار الضمير يعود الى الاسم لا الى الموصوف المقدر نحو كانك قلت وكاني وتحقيقه انه يستعمل عند الظن بثبوت الخبر من غير قصد الى التشبيه سواء كان الخبر جامدا او

ذكر طرفي التشبيه مطلقا لا ينافي الاستعارة بل اذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على جهة الحمل نحو زيد اسد او لا نحو لجين الماء مطول

ذكر المشبه اعم من ان يكون باللفظ الموضوع له او بلفظ غيره مما يخبر ... تقدير اداة ... اسد على اي ... اغربة عليه اي باكية

قوله كيف طريقة تبنئ فقد وقفت مما سلف انه لا ان مبنى هذا الكلام على التشبيه فيتعين ان اسلوب هو من علم البيان فاجاب بانه من اسلوب حمل المشبه به على المشبه بحذف اداة التشبيه ووجهه ثم ذكر انها عند المحققين يسمى تشبيها بليغا نظرا الى الظاهر من جعل المشبه نفس المشبه به لا استعارة والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه بالكلية بان لا يكون مذكورا ولا في حكم المذكور نحو رايت اسدا يرمي ويكون الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد باسم المشبه به معناه الحقيقي كالسبع والمجازي كالرجل الشجاع لولا القرينة الحالية او المقالية الدالة على ان المراد هو المعنى المجازي ويكون الكلام على تقدير عدم القرينة صالحا لارادة المعنى المجازي محل نظر سعد الدين على الابن

وقد ظن ان رجلين التشبيه البليغ استعارة كقولهم فلان اسد وهو سهو منه او اصطلاح من عنده فلا يلتفت لان الاستعارة عندهم انما تستعمل حيث يطوى ذكر المستعار له بحيث يكون المستعار وهو لفظ الاسد صالحا لان يراد به المستعار منه وهو السبع الاسد المستعار له وهو الشجاع لولم يرد انكار وخوف الكلام التفاتي

واعلم ان الكناية لم تستعمل في الموضوع له بل انما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز ارادة
الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه مطول قوله فلان

الكناية بحسب الظاهر بناء على ما قصد بها السلف في تعريف المسند اليه بالعلمية من ان طويل النجاد مستعمل في معناه
الموضوع له وقد ذكر في التلويح ايضا وقد اشرنا هناك الى وجه التلفيق بان في الكناية مذهبين و
ان الاختلاف في الموضعين بالنظر اليهما حسن جلبي حيث قال يس فيجب ان
نعلم ان ابا لهب انما استعمل هنا في الشخص المسمى به لكن لينتقل منه الى جهنمي كما ان طويل النجاد
يستعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه الى طول القامة مطول قوله حيث قال حسن
جلبي يس والجواب ان الشارح ذكر في شرح المفتاح في مفتتح الاصل الثالث من علم البيان
ان لهم في تقرير الكناية طريقين احدهما انه استعمال للفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له
وثانيهما انه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا ليكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع له
اللازم المقصود فما ذكره الشارح في البيان مبني على المذهب الاول بناء على ان المصنف مال اليه كما اشار
اليه الشارح في بحث الكناية من هذا الكتاب وما ذكر هنا في قوله وحاجب الخ مبني على المذهب الثاني حسن جلبي

الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه اي ارادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد
المراد به لازم معناه اعني طول القامة مع جواز ان يراد حقيقة طول النجاد ايضا واعلم ان المفهوم من
هذا التعريف ان المراد في الكناية هو لازم المعنى وارادة المعنى الحقيقي جائزة لا واجبة وبهذا اشعر قوله في
المفتاح ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان يراد طويل النجاد مع ارادة
طول قامته وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما تخلو عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة
قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له
كلب ولا فصيل وفي موضع اخر من المفتاح تصريح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه قال المراد
بالكلام المستعمل اما معناه وحده او غير معناه وحده او معناه وغير معناه والاول الحقيقة والثاني
المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدم
التصريح مطول

قوله لان الكناية كثيرا ما تخلو عن ارادة المعنى الحقيقي واما ما اورده في التلويح من انه لا بد في الكناية من ان
يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل عنه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من
حيث التصور دون التصديق فليس بشيء اذ لا حاجة الى زيادة تصور المعنى الحقيقي لفهم المعنى المجازي
المنتقل عن المناسبة المصححة للاستعمال فيجوز كون الموضوع له مقصود التصور في الكناية دون المجاز الى رحكم حسن جلبي

هذا ما عليه علماء البيان واما عند علماء الاصول فالكناية قسم من اقسام الحقيقة والمجاز حيث قال في التلويح اما عند علماء الاصول فالكناية
ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد بها معنى حقيقيا او معنى مجازيا

الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به
الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة
فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم
كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه
لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر
باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ومثل صاحب
الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه
مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من
يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح به
المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلام المستعمل اما ان يراد معناه وحده او غير معناه وحده
او معناه وغير معناه معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا
مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز قسيما لها قلت اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها
في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و
يفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلام معناه وغير معناه معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية
انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على
انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيتنافى ارادة
الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية
بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا تبين فيما
لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان
استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك تلويح

الكناية ما قصد به لازم معناه بدلالة الحال وانما لم نقل بقرينة كما في المجاز لان قرينة الكناية حالية لا مقالية مع جواز ارادته معه احترز به عن المجاز كما نبهت عليه وقد اضطربت فيه اقوال علماء البيان حيث صرحوا بان الكناية قسم من الحقيقة ثم قالوا ان المقصود الاصلي بها لازم معناه وانما لا يقصد اصل المعنى لينتقل منه الى اللازم فورد عليه ان اصل المعنى اذا لم يكن مقصودا اصليا من اللفظ لم يكن اللفظ مستعملا فيه كما اعترفوا به فكيف يكون الكناية قسما من الحقيقة وقالوا ايضا ان اللفظ اذا استعمل فاما ان يراد به معناه وحده وهو الحقيقة او لا ثبت بالكناية او يراد به غير معناه وحده وهو المجاز او يراد به معناه وغير معناه معا وهو الكناية فالكناية احد المرادين وسيلة للاخر فورد عليه انه قد لا يقصد بالكناية اصل المعنى كما اذا قلت لمن لا نجاد له انه طويل النجاد قصدا للدلالة على طول القامة وقال الشريف الاول ان يقتصر في الكناية على جواز ارادة اصل المعنى لعدم قيام القرينة المانعة عن ارادته في الكناية بخلاف المجاز فان القرينة المانعة واجبة فيه ومن يكون الكناية قسما ثالثا مقابلا للحقيقة والمجاز وقال ايضا هذا القيد هو المعتبر في الفرق بين الكناية والمجاز لا ان بعضهم الكنى بجواز ارادة في الجملة وان امتنعت في المحل الذي استعملت فيه ومن يكون قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الملك وان لم يتصور ثمة قعود على السرير وكذا يكون قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة كناية عن اهانتهم وان لم يكن النظر منه ثم وفي الكل في هذا الكلام فيجب ان يكون النظر كناية وفيهم لا يجوز حمله على سبيل الكناية فاعتبر في الكناية جواز ارادة اصل المعنى في محل الاستعمال فان لم يجز حمله مجازا متفرعا على الكناية فليتأمل حاشية كمنذر زاده على بيان الادب للمولى عصام الدين

والبعض ان قصد باللفظ لزوم معناه فكناية والا فصريح المشهور ان الكناية في اصطلاح البيان لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا لكونه مقصودا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه فيتعلق النفي والاثبات باللزوم كما اذا قيل زيد طويل النجاد واريد انه طويل القامة حيث يصح هذا القول وان لم يكن له نجاد ويكون الكناية حقيقة والى هذا يشير كلام المفتاح ومنهم من قال انها لا حقيقة ولا مجاز وقال بعض المحققين لا وجه لتخصيصها بالحقيقة لان مدارها الانتقال من معنى الى معنى كيفما كان وهذا احسن وبه صرح الاصوليون واختاره المصنف كما سيجيء حاشية كمنذر زاده

ثم في تعريف الكناية طريقان الطريق الاول هو انه مستعمل في غير الموضوع له وهو ما اختاره صاحب التلخيص ولكنه مستعمل في المعنى الحقيقي على ما صرح به في شرح التلخيص بحث الحقيقة في تعريف الوضع والطريق الثاني انه مستعمل في الموضوع له فذهب صاحب المفتاح حيث انه مستعمل في الموضوع له وفي غيره ايضا وذهب صاحب التوضيح ومتبعه في التلويح انه مستعمل في الموضوع له فقط فحصل منها ثلث مذاهب احدها انه مستعمل في الموضوع له فقط وثانيها انه في غير الموضوع له فقط وثالثها انه مستعمل فيهما معا مصنفك على شرح المفتاح

واما تعريف المسند اليه بالعلمية للكناية عن معنى يصلح له الاسم نحو ابو لهب فعل كذا وفي التنزيل تبت يدا ابي لهب اريد جهنمي لان ذلك اللهب يدل على ملابسته اياها كما يقال هو ابو الخير وابو الشر واخو الفضل واخو الحرب لمن يلابس هذه الامور واللهب الحقيقي لهب جهنم فالانتقال من ابي لهب الى جهنمي انتقال من الملزوم الى اللازم او من اللازم الى الملزوم على اختلاف الرأيين في الكناية الا ان هذا اللزوم انما هو بحسب الوضع الاول اعني الاضافي دون الثاني اعني العلمي وهم يعتبرون في الكنى المعاني الاصلية ومما يدل على ان الكناية انما هي بهذا الاعتبار لا باعتبار ان ذلك الشخص لزمه انه جهنمي سواء كان اسمه ابو لهب او زيد او عمرو او غير ذلك انك لو قلت هذا الرجل فعل كذا مشيرا الى ابي لهب لا يكون من الكناية في شيء ويجب ان يعلم ان ابا لهب انما يستعمل ههنا في الشخص المسمى به لينتقل منه الى جهنمي كما ان طويل النجاد يستعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه الى طول القامة ولو قلت رأيت اليوم ابا لهب واردت كافرا جهنميا لاشتهاره بان لهب بهذا الوصف يكون استعارة نحو رأيت حاتما ولا يكون من الكناية في شيء فليتأمل فان هذا المقام من مزال الاقدام مطول

قوله انتقال من الملزوم الى اللازم الخ لكن المنتقل عنه معنى مجازي للفظ اذ ليس معنى ابي لهب بحسب الوضع ملابس اللهب بل قال وسيجيء في فن البيان ان شاء الله تعالى ان الكناية قد يكون مبنية على المجاز وبالعكس قوله انما هو بحسب الوضع الاول اعني الاضافي دون الثاني اعني العلم قال الشارح في شرح المفتاح في قوله تبت يدا ابي لهب لم يطلق الاسم الا على الشخص المسمى بابي لهب لكن لينتقل منه لملازم اللهب لينتقل منه الى الجهنمي عبارته في ذلك الشرح وهي هو لا يناسب قوله ههنا فهذا اللزوم انما هو بحسب الوضع الاول دون الثاني فان اللزوم على ما ذكره هناك بحسب الوضع الثاني لكن بتوسط الوضع الاول فينبغي ان يحمل قوله ههنا انما هو بحسب الوضع الاول على الحصر الاضافي ليلائم كلاما اي ليس اللزوم بحسب الوضع العلمي فقط بل يجب ان يلاحظ الوضع الاضافي ثم هذا مبني على ما هو الظاهر من ان منشأ اشتهار ابي لهب بكونه جهنميا لا يفهم من المعنى الاضافي اعني ملابسة اللهب الحقيقي واما اذا اكتفى الاشتهار المذكور مع قطع النظر عن المعنى الاضافي كما في نظائره ثم على ما قرره الفاضل المحشي فلا احتياج الى توسيط الوضع الاضافي قوله ويجب ان يعلم ان ابا لهب انما يستعمل ههنا في الشخص المسمى به لينتقل منه الى جهنمي بواسطة ملاحظة الوضع الاضافي على ما حققه ما ذكر في شرح المفتاح فلا تناقض قوله سابقا الا ان هذا اللزوم الخ واعترض عليه بانهم شرطوا في الكناية ان يكون المقصود هو المعنى الكنائي والمعنى الاصلي وسيلة اليه والتزام كون الشخص ههنا وسيلة ووصف كونه جهنميا هو المقصود الاصلي ومناط النفي والاثبات بعيد جدا واجيب بان كونهم النعداها اويبنا عن الغفلة عن وجه العدول عن الاسم الى الكنية فلا حاجة الى ان يقال فهم الوصف عند اطلاقه على الشخص من قبيل مستتبعات التراكيب واطلاق الكناية عليه على سبيل التشبيه او استعمال الكناية في مجرد معنى المجاز فتأمل في ههنا بحث وهو ان قوله ويجب ان يعلم الخ مناقض لما صرح في البيان في اثناء تحقيق فوائد القيود المذكورة في تعريف الحقيقة من ان القول بكون الكناية حقيقة غير صحيح لان الكناية لم تستعمل في الموضوع له ويجاب بان الشارح ذكر هناك قوله على المذهب الثالث حسن چلبي

وحاصل ما ذكر في توجيه الكناية في ابي لهب انهم يعتبرون في الكنى المعاني الاصلية فابو لهب معناه الاصلي ملابس اللهب وكون الشخص جهنميا ملزوم له او لازم على اختلاف الرأيين فاطلق ابو لهب على الشخص المسمى به ولوحظ معه معناه الاصلي لينتقل منه الى ملزومه او لازمه وهو كونه جهنميا

قوله دون الثاني اعني العلمي اي بهذا ان اللزوم هنا ليس الا باعتبار الوضعين جميعا لا ان يكون باعتبار الوضع الثاني فقط من غير ان يكون للاول مدخل فيه وتحقيق ذلك ان هذا اللفظ مسماه وان كان ملزوما للجهنمية ومتصفا بها الا ان هذا الذات كما له هذه الصفة فله اوصاف اخر فلابد للانتقال منه الى هذه الصفة المخصوصة من شيء يوجب ذلك الانتقال بخصوصه وهو هذا اللفظ اعني ابا لهب ومحصل ان هذا الوصف ملحوظ في ضمن ما اشتهر من هذا الاسم فظهر ان منشأ اللزوم انما هو الوضعان كلاهما لا احدهما فصح التعليل بانتفاء الكناية في هذا الرجل مشيرا الى ابي لهب والطبق الدليل اعني ان المسمى موجود هنا مع انتفاء الكناية على الدعوى وهو ان الكناية ليست بمجرد المعنى العلمي باعتبار المعنيين فاندفع الاعتراض عليه بان انتفاء الكناية في هذا الرجل مشيرا الى ابي لهب لابد له على ان الكناية مبنية على الوضع الاول فقط لجواز ان يكون مبنية على الوضعين فانتفاء احدهما يوجب انتفاء الكناية والطبق اخر الكلام اعني قوله ويجب ان يعلم على اوله اعني ما ذهب اليه من ان الكناية مبناها على الوضع الاول دون الثاني بالمعنى المذكور فان قيل هذا المعنى حينئذ الا ان العبارة ابت عنه اشد الاباء لان انما للحصر وفي قوله الا ان هذا اللزوم انما هو بحسب الوضع الاول وليس اللزوم الا باعتبار الوضع الاول يحصر اللزوم كما ترى على الوضع الاول فلم يبق البادر فلنا معنى الكلام انما هو بحسب الوضع الاول اي الطرح لحضره مع الاشتراك والقرينة الشعر بذلك الحصر كما نبهنا عليه مصنفك

واعلم ان صاحب الكشف فسر ما في الكناية امكان المعنى الحقيقي وقد لا يشترط وقد صرح بالتفصيل في قوله ثم ولا ينظر اليهم يوم القيمة حيث قال اصله فيمن يجوز عليه النظر كناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان مجازا ... ان يكون ...

واعلم ان اطلاق الكناية على التعبير بالملزوم على اللازم شايع في كلام صاحب الكشف ومبنى الفرق بين الكناية وبين المجاز عنده على ارادة المعنى الحقيقي وعدمها كما يجي في قوله ولا جناح عليكم فيما عرضتم به الاية وفي قوله ثم ولا ينظر اليهم يوم القيمة واما التفرقة بان التعبير باللازم عن الملزوم كناية وعكسه مجاز كما هي لصاحب المفتاح وقد رد عليه ما ورد في ضبط الفرق الاصول الامر لان المجاز كما يكون باطلاق الملزوم على اللازم كما في رعينا الغيث اي النبات اللازم له فقد يكون باطلاق اللازم على الملزوم كما في امطرت السماء نباتا اي غيثا ملزوما الا انه لا يكون الا في اللازم المساوي فيرجع الى اطلاق الملزوم على اللازم وانت خبير بان هذا جار في الكناية اذ اللازم من حيث انه لازم قد يكون اعم ولا دلالة للاعم على الاخص بالمرة في صالح واه ولو بدلالة هي لو قرينة المقال وبهذا يندفع ما يورد من انه قد ينتقل من الاعم الى الاخص في بعض الاحوال ولمعونة القراين واما الملزوم فقد يكون اعم حيث جوز صاحب المفتاح كون اللازم اخص بناء على اخذ اللزوم اعم من الكلي والجزئي وقد يجاب عن الاعتراض بان ابتناء الفرق بين الكناية والمجاز على الانتقال من اللازم الى الملزوم او بالعكس انما يكون حيث لا يكون الملازمة مساوية واما اذا كانت فمبنى الفرق على ارادة الحقيقة وعدمها وهو تحقيقه والملازمة مساوية على ما تشعر به كلام صاحب الكشف لان الملاصقة يكون من الجانبين ولانه كما اذا وجد السبب وجد المسبب كذلك اذا وجد المسبب وجد السبب وفيه نظر اما اولا فلما اشرنا اليه من انه لا انتقال من العام الا بعد جعله مساويا ولو بالقرينة واما ثانيا فلان كون الملاصقة من الجانبين لا يقتضي ان لا يوجد الشي الذي يصدق عليه الملاصق بدون ذلك الشي الملصوق وكذا السببية لا تقتضي ان لا يوجد ذلك الشي الذي هو المسبب بسبب اخر ومما يجب التنبيه له انهم لا يعنون باللزوم في هذا المقام امتناع الانفكاك عقلا او عادة بل يجعلون ما هو بمنزلة التابع والرديف لازما وما هو بمنزلة المتبوع والمردوف ملزوما سعد الدين على الكشاف

فان قلت اي فرق بين الكناية والتعريض قلت الكناية ان يذكر الشي بغير لفظه الموضوع له والتعريض ان يذكر شيئا يدل به على شي لم يذكره كشاف

ليس القصد الى تعريفهما حتى يعترض بان ذكر الشي بغير لفظه الموضوع له شامل للمجاز بل الى تمييز احدهما عن الاخر وحاصله ان الكناية ان يذكر معنى مقصود بلفظ لم يوضع له لكن استعمل في الموضوع له لا على وجه القصد اليه بل لينتقل منه الى ملزومه القاصد فخرج بقيد الاستعمال في معناه المجاز وبقيد عدم القصد الصريح من الحقيقة والتعريض ان يذكر شيئا مقصودا في الجملة بلفظه الحقيقي او المجازي او الكنائي ليدل بذلك الشي على شي اخر لم يذكر في الكلام سعد الدين

بهذا الاسم وملزوما لكونه جهنميا صار كونه جهنميا مما يفهم من هذا الاسم فجاز ان يكون كناية عنه بخلاف قولك هذا الرجل فانه لا يفهم منه ذلك المعنى وان اريد به ذلك الشخص بعينه ولا تفاوت في ذلك فان حاتما اذا اطلق على مسماه فهم منه كونه جوادا واذا عبر عنه بهذا الرجل لم يفهم وتوضيحه ان اتصافهما بهذين الوصفين انما لوحظ في ضمن ما اشتهرا به من اطلاق الاسمين عليهما فهما من حيث انهما مدلولا هذين الاسمين معلوما الاستلزام لهذين الوصفين فجاز ان يكونا كنايتين عنهما ولو كان لهما اسمان اخران غير مشتهرين لما اشتهرا بهما في صحة الكناية منهما وقوله يجب ان يعلم ان ابا لهب انما يستعمل ههنا في الشخص المسمى به لينتقل منه الى جهنمي يدل على ان الكناية باعتبار الوضع الثاني اي العلمي دون الاول اي الاضافي ولكل وجه اما الثاني فما وضحناه واما الاول فما ذكره من انهم قد يعتبرون في الكنى المعاني الاصلية ويدل عليه ان بعض الكفرة نادى ابا بكر ثم فقال يا ابا الفصيل سيد شريف

قوله ويجب ان يعلم ان ابا لهب انه يعني انه اعترف اخرا بما انكره اولا ولا معنى لانكار شيء ما ذكره اولا وثانيا فان لكل منهما وجها وجيها وتحقيقه نقول لم ينكر الشي شيئا منهما ولم يعترف بما انكره فانه انكر كون الكناية باعتبار الوضع الثاني فان كونه لهب كناية عن الجهنمي حين الاستعمال في المعنى العلمي باعتبار الوضع الاصلي لا باعتبار الوضع العلمي يعني ان الانتقال منه الى الجهنمي ليس باعتبار الوضع العلمي بل باعتبار الوضع الاصلي اذ ليس في الوضع العلمي ما يقتضي الانتقال ثم بان كونه كناية باعتبار المعنى العلمي مع قطع النظر عن الوضع الاصلي باعتبار اشتهاره بهذا الوصف في ضمن هذا الاسم لكن هذا ليس باعتبار الوضع العلمي بل باعتبار الاشتهار فقوله ويجب ان نعلم ليس الا ما ذكره اولا لان معناه انه ذكر ابا لهب واستعمله في هذا الشخص لينتقل منه الى الجهنمي باعتبار الوضع الاول وما اعتبار انه الجهنمي لازم للشخص بسبب التعبير عنه بهذا اللفظ الموضوع اولا بمعناه الاضافي فان قلت المقصود من اللفظ معناه الكنائي فكيف يكون ابو لهب كناية عن الجهنمي ولا اخفاء ان المقصود منه الشخص والمقصود بالافادة الحكم عليه قلت هو المقصود من نفس اللفظ لا من اجزاء الكلام ومقصد البليغ المعاني الزائدة فهو كناية في قصد البليغ قوله يدل على ان الكناية انه هذا اذا كان فهم منه لا الشخص اما لو كان يدلا الى لهب يعني استعماله دون لفظ ازلا لينتقل منه باعتبار معناه الاصلي الى الجهنمي فلا دلالة عصام

قال الطيبي انما يعدل عن التصريح الى الكناية لنكتة كالايضاح وبيان حال الموصوف ومقدار حاله او القصد الى المدح او الذم او الاختصار او الستر او الصيانة او التعمية او الالغاز او التعبير عن الصعب بالسهل او عن المعنى القبيح باللفظ الحسن كذا في المصباح لبدر الدين ابن مالك نقله عنه في الاتقان

قال ثم والذي احصنت فرجها اي فرج القميص والتعبير به من الطف الكنايات واحسنها اي لم تعلق ثوبها بريبة فهي طاهرة الثوب وهذا كما يقال فلان نقي الثوب وعفيف الذيل كناية عن العفة كيف ولا يظن ان جبرئيل عليه السلام كان نفخ في فرجها بل انما نفخ في جيب درعها فيكون كناية عن الكناية كالتي ذكرها الى زائدة الاتقان وفيه ان هذا يحتاج الى مؤيد لان احصان الفرج ... والله اعلم وحدر

قوله اصله فيجوز عليه النظر التصريح بان الكناية يعتبر فيها صلوح ارادة الحقيقة وان لم ترد وان الكنايات قد تشتهر حتى لا يبقى تلك الجهة ملحوظة فيلحق بالمجاز ولا يجعل كناية الا بعد الشهرة لان جهة الانتقال الى المعنى الحقيقي اولا غير واضح بخلاف المعنى المكنى عنه وقد سبق ان هذا الكلام منه يرفع ما يوهم من الحقيقة بين قوله في جعل بسط اليد كناية عن الجود قد تأتيه وفي المجاز اجرى

فتذكر ثم انه جار على مذهب الجماعة ايضا لانهم وان قالوا بان النية بصيرتهم لم يجوزوا النظر بحقيقته تقليب الحدقة

قوله ثم ولا ينظر اليهم مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم يقول فلان لا ينظر الى فلان يريد نفي اعتداده به

اليه ولا ينزكيهم ولا يثني عليهم فان قلت اي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه قلت

اصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية لان من اعتد بالانسان التفت اليه واعار نظر عينيه ثم كثر حتى صار عبارة

عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثمة نظر ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية

عنه فيمن يجوز عليه النظر كشاف في آل عمران

قوله ولا ينظر اليهم مجاز عن الاستهانة ان ذكر النظر عند قرينة مانعة من ارادة معناه الحقيقي يكون مجازا عن الاستهانة

والسخط كما ان النظر يكون مجازا عن الاكرام والاحسان لكون النظر من لوازم الاحسان وذكره من لوازم الاخ

ثم فرق بين استعمال النظر نفيا او اثباتا في حق من يجوز عليه النظر اي تقليب الحدقة كالانسان وبين ما لا يجوز

كالباري وان كان بصير المعنى انه صفة البصر بانه اذا استعمل فيمن يجوز عليه النظر واريد الاكرام والاحسان

لكونه كناية حيث جاز ارادة المعنى الحقيقي بل ربما اريد لكن لا يكون مناط الاثبات والنفي والصدق

والكذب والامر والنهي ونحو ذلك بل ليتنقل عنه الى معنى آخر واذا استعمل فيمن لا يجوز عليه النظر لكونه مجاز

لا غير لان ارادة المعنى الحقيقي او جواز ارادته لا عبرة حال الكناية وههنا العلم بامتناع النظر عليه قرينة مانعة

عن ارادته وفي كلامات العلامة عند الكناية قد يتحقق المعنى الحقيقي ويراد لا قصدا اليه وقد لا يتحقق اصلا

وان جاز ومما ذكره هنا الشكل بما ذكره في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والسموات مطويات بيمينه الرحمن على

العرش استوى ونحو ذلك انها كلها كنايات مع امتناع المعنى الحقيقي فان اجيب بان ارادة المعنى الحقيقي

لا يستلزم تحققه وهو ظ ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا تكون على وجه القصد اليه اثباتا ونفيا

وصدقا وكذبا بل ليتنقل منه الى المقصد قلنا فلذلك النظر في حق من لا يجوز عليه النظر يراد ولا يتحقق

ويكون كناية واما ما يقال من انه اذا اريد المعنى الحقيقي يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز يعني ارادة المعنى الحقيقي

والمجازي وهو ممتنع مدفوع بان ذلك انما هو حيث يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب

واما اذا اريد الاول لينتقل الى الثاني فلا ولقد صرح صاحب المفتاح بان في الكناية يراد بالكلمة معناها ومعنى

معناها جميعا وفي الحقيقة معناها فقط وفي المجاز معنى معناها يعني الحقيقة الصريحة والا فقد صرح

هو بان الكناية حقيقة حيث قال الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح

وعدمه وبهذا يظهر ان الكناية ليست واسطة بين الحقيقة والمجاز بل قسم من الحقيقة حيث يجعل

واسطة يراد بالحقيقة الصريحة منها واما عند الاصوليين فكل من الحقيقة والمجاز ان استتر المراد به

فكناية والا فصريح فليست الكناية واسطة ولا داخلة في المجاز بناء على ان الاستعمال في غير الموضوع له على ما هو

سعد الدين على الكشاف

المعتبر عند السكاكي جواز ارادة المعنى الحقيقي في الجملة ولو في محل آخر باستعمال آخر فلا يضر عدم جواز

ارادته في المحل الذي استعملت فيه كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الملك مع امتناع معناه

الحقيقي وهو القعود على السرير حسن جلبي على المطول

مما ذكره السكاكي من ان ذكر اللازم وارادة الملزوم كناية لا مجاز فيكيف لا يثبت كرّ بل التحقيق ان الانتقال لا يكون الا من الملزوم لكنه قد يكون لازما فيجعل مجازا وما يتوهم لتكلف كاطلاق النبات على المطر كذا حشى

ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له وذلك اللفظ له يعني باللازم ما لا ينفك عنه سواء كان داخلا

فيه كما في التضمن او خارجا عنه كما في الالتزام ان قامت قرينة على عدم ارادة ما ارادة

ما وضع له فمجاز والا اي وان لم يكن قرينة على عدم ارادة ما وضع له فكناية وهذا مبني على ما سيجيء

في اول باب الكناية من ان الانتقال في المجاز والكناية كليهما انما هو من الملزوم الى اللازم لا

ما ذكر السكاكي من ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ليس بصحيح اذ لا دلالة

للازم من حيث انه لازم على الملزوم والالتزام انما هو الدلالة على لازم المسمى لا على ملزومه ثم ظ

هذا الكلام يدل على ان الواجب في المجاز ان يذكر الملزوم ويراد اللازم وهذا لا يصح الا في قليل

من افراده على ما سيجيء مطول فان قلت قد ذكر في مفتتحه الخ

ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وبعض انواع العلاقة بل اكثرها لا يفيد اللزوم

فكيف ذلك قلت يعتبر في جميعها اللزوم بوجه ما اما في الاستعارة فظاهر لان وجه الشبه انما هو

اوصاف المشبه به فينتقل الذهن من المشبه به اليه لا محالة فالاسد مثلا انما يستعار للشيء لازمه

او عمومه على الخصوص ولا شك في انتقال الذهن من الاسد الى الشجاعة واما في غيرها فيظهر بما ذكره

كلام ذكره بعض المتأخرين وهو ان اللفظ اذا اطلق على غير ما وضع له فاما ان يكون ذلك الغير مما يتصف

بالفعل بالمعنى الموضوع له في زمان سابق او لاحق فهو مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول او بالقوة

فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر الذي في الدن واذا كان ذلك الغير مما يتصف بالمعنى الحقيقي بالجملة فلا بد

ينتقل من المعنى الحقيقي اليه في الجملة وان لم يتصف به لا بالقوة ولا بالفعل فلا بد ان تربط اللفظ

معنى لازما لمعناه الحقيقي ذهنا ان معنى ينتقل الذهن من الحقيقي اليه في الجملة ولا يشترط ان يلزم

من تصوره تصوره واللزوم اما ذهني محض كاطلاق البصير على الاعمى او منضم الى اللزوم خارجي

بحسب العادة او بحسب الواقع وهو اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كالقرآن للبعض والرقبة للعبد

او خارجا عنه واللزوم بينهما قد يكون لحصول احدهما في الآخر كالحال والمحل او سببية احدهما

للآخر او مجاورتهما او يكون احدهما شرطا للآخر وجميع ذلك يشتمل على لزوم ولهذا اشترط على اطلاق

الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف

اليد فانه لا يجوز اطلاقها على الانسان واما اطلاق العين على الربيئة فليس من حيث انه

انسان بل من حيث انه رقيب وهذا المعنى مما لا يتحقق بدون العين فافهم وبالجملة اذا كان

بين الشيئين علاقة فلا محالة يكون انتقال الذهن من احدهما الى الآخر في الجملة وهذا معنى اللزوم

في هذا المقام مطول

والحشية مجاز عن الانقياد اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم سعد الدين على الكشاف
وارادة الانقياد فلاطلاق الخشية اللازم للانقياد

والعلاقة على الاصول جعلوا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مجازا مطلقا ولم يقيدوه بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضع له سواء استعمل لفظ الملزوم في اللازم او بالعكس وعدوا من انواع المجاز الاطلاق اللازم على ملزومه اهـ

سمعت بعض الافاضل يقول ان الدلالة لازمة للنطق فلم لا يجوز ان يكون اطلاق النطق عليها
مجازا مرسلا باعتبار ذكر الملزوم وارادة اللازم من غير قصد الى التشبيه ليكون استعارة فقلت ان
اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يجوز ان يكون مجازا مرسلا وان يكون استعارة باعتبارين
وذلك اذا كان بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي نوعان من العلاقة احدهما المشابهة والاخر غيرها كالمشفر
المستعمل في شفة الانسان فانه استعارة باعتبار قصد المشابهة في الغلظ ومجاز مرسل باعتبار استعمال
المقيد في المطلق اعني شفر البعير في مطلق الشفة على ما صرح به الشيخ عبد القاهر فكذا اطلاق النطق على الدلالة
ويصح التمثيل على احد الاعتبارين فتأمل فيه مطول

والملزوم ههنا باعتبار السببية والمسببية بان النطق سبب للدلالة فلا يرد الاعتراض الحسن چلبي

قوله باعتبار ذكر الملزوم وارادة اللازم قد اشتهر ذلك في اول هذا الفن لكن اللزوم امر لازم في جميع انواع
المجاز استعارة او مجازا مرسلا فالتعبير بذكر الملزوم وارادة اللازم لا يكفي في بيان العلاقة بل لا بد
من بيان انها من اي نوع من انواعها حسن چلبي

هذا السؤال على قوله لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده يعني ان افراد المعنى الحقيقي جزء من افراد مجموع المعنى الحقيقي كما ان فرد الرقبة جزء من اجزاء الانسان فيصح في جميع الصور اطلاق اللفظ ... على كل من افراد الحقيقي والمجازي ولا يبعد ذلك بان يكون المعنى المجازي صادقا على افراد الحقيقي ع عصام

مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة في ما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظ واما اذا لم يشترط ~~في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له~~ فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما وضح في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول ذلك مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحدة لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الاسد على الادمي والسبع

أي ليس بلازم للجزء اليه صغير

تلويح

واعلم ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا فلما اريد معنى الحقيقة للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا

تلويح

قال صدر في فصول البدايع ان قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد منه انهما لا يرادا ارادة قصدية واما ارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمها فليس بجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع لجميع الصفات حسن جلبي

ان الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل مقام بلا قرينة باعتبار انه من اطلاق ... جبلي

قوله بل هو اعتباري محض لا ينوقف ذكر الجزء وارادة الكل على ان لا يكون اعتباريا محضا بل يتوقف على ان يكون له اسم فانه يجوز ان يذكر العسكر ويراد الجند مع انه مركب اعتباري محض ع عصام

قوله فهو مجاز بالاتفاق اعترض عليه صدر في فصول البدايع بان المنصوص في كتب الشافعي ان مذهبه ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك حيث الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار ابن الحاجب فكيف ادعى الاتفاق في المجاز **قوله** وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا اعترض عليه صدر في فصول البدايع بان اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تنفيه فلا يكون مرادا واما ان وحده فيتوقف على ان وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي ... ولهذا لم تنافيها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف ... وان نافتها امتنع اجتماعهما ... الجواب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس تمام المراد وحده ولا يلزم منه اخذ الوحدة في المعنى الموضوع له بل الكلام في اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي ... الصرف لو اسقط القرينة لا لما فيه ارادة المعنى المجازي لا لارادة الحقيقي فليتامل **قوله** والتحقيق انه فرع الخ فيه بحث وهو ان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال انه بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في المشترك ليس بدليل عقلي حتى يصح التفريع بل بحسب اللغة كما صرح به فيحتمل ان لا يثبت الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك **قوله** لا يقال المعنى الحقيقي جزء الخ حاصل الجواب انه ان سلم الجواز المذكور فلا يفيد فيما نحن فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين حينئذ مرادا باللفظ بل اريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي فلم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع بيهنا واما ما ذكر من الجواب فيرد عليه ان المانعين منعوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضي انه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي يجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمال الالفاظ في صورة التغليب جاز الجمع بينهما مع كون من الصورة التي هي من المتنازع فيه على ما دل عليه الاعتراض فليتامل **قوله** وبالجملة لم يثبت في اللغة الخ واما قول اهل التفسير في قوله تعالى فتحنا عليهم بركات من السماء والارض اي من جميع الجهات وكذا في قوله تعالى ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم فليس حملا على ذكر الجزء وارادة الكل بل على ذكر المقيد وارادة المطلق والتذييل فيه ما ذكر بانه استقرا النفي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود حسن جلبي على التلويح

اشارة الى الجواب عن الثاني ... بعد ... ارادة الحقيقي ... وقت واحد ... فيكون ... الوضع ... الحقيقي ...

واما قولنا فقطعا لانه قال ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه لا يمكن ان يكون بالدلالات الوضعية بل يكون بالدلالات العقلية وبين بعد ذلك ان الكلام قد يكون دلالته وضعية وقد يكون عقلية والبعض من المعلوم ان المعاني الاول لا يتصور فيها دلالة وضعية فتعين ان المراد بالطرق هو تراكيب الكلمة

واذا عرفت ان ايراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى الا في الدلالات العقلية وهي الانتقال من معنى الى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم احدهما للاخر بوجه من الوجوه ظهر لك ان علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني مفتاح

قوله واذا عرفت ان ايراد المعنى الواحد على صور مختلفة اي على تراكيب متفاوتة في وضوح الدلالة عليه جعل التراكيب كالمكونات فادخل كلمة على واطلق عليها الصور بناء على ان نظم الكلام كالصياغة والمعنى بمنزلة ما يقع فيه الصياغة من الذهب والفضة فكما ان حسن المصنوع يظهر بصورته كذلك حسن المعنى يظهر بنظم تركيبه ولم يوقف الصورة مع تقدمها معنى لا بما ذكرت هناك بعبارة اخرى اعني لفظ طرق فكانها عبر بكونه ومن زعم ان المراد بالصور ههنا هو المعاني الاول التي يتوصل بها الى المعاني الثواني التي هي المقاصد والاغراض مع ان المراد بالطرق فيما سبق هو التراكيب اللفظية قطعا فقد ابعد عن رعاية الملائمة مع قوله واذا عرفت

قوله وهي الانتقال اي الدلالة العقلية فانها الانتقال من معنى الى معنى ويجوز عود الضمير الى الدلالات العقلية بناء على ان الانتقال مصدر يتناول القليل والكثير وان لفظ معنى في الاصل مصدر فيجوز اطلاقه على متعدد فكانه قيل هي الانتقالات من معان الى معان فان قيل المقصود ههنا هو الدلالة العقلية للالفاظ وما ذكره تفسير لها فيخرج عنه ان يكون هناك لفظ اصلا اجيب بان المراد انها الانتقال من معنى اي ما عني باللفظ فلا اشكال واعلم انه قد يفسر الدلالة اللفظية بالانتقال من اللفظ الى المعنى ويفسر ايضا بفهم المعنى من اللفظ وبفهم السامع منه المعنى وكل ذلك من المساهلات التي لا تخل بالمقصود وذلك لانه لا شبهة في ان تلك الدلالة صفة للفظ قائمة به متعلقة بمعناه كالابوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن فاذا فسرت بالانتقال او باحد الفهمين لم يلتبس على ذي مسكة ان الانتقال وفهم السامع وفهمه منه المعنى لست صفة قائمة باللفظ لكنها منشأة اي انها حالة قائمة به هي كونه بحيث يترتب عليها ما ذكر قوله كلزوم احدهما للاخر ان الكاف مقحمة يجب المعنى على طريقة ما يقال العبد اما بخيف مطلق كانه اراد ان يصل الى ان العلاقة بين المعنيين هي لزوم احدهما للاخر بوجه من الوجوه سواء كان لزوما عقليا او عرفيا عاما او خاصا او اعتقاديا محضا كما مر وفي تنكير علاقة اشارة الى هذا التعميم ايضا كانه قيل بسبب علاقة من العلاقات ولو حمل الكاف على التمثيل وجعل اللزوم اخص من العلاقة لم يترتب الجزاء الذي هو قوله ظهر لك ان علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات على الشرط الذي رتبه عليه اعني قوله واذا عرفت مع ملاحظة حصره واراد بالملازمات بين المعاني اللزومات بينها يشهد لذلك انه قسم اللزوم عقلية الى ان يكون من جانبين او من جانب واحد واطلاق الملازمة والتلازم ايضا على معنى اللزوم كثير منه ما يقال بين هذين الشيئين ملازمة متعاكسة او غير متعاكسة ولما كان المجاز لازما للكل حقيقة واللازم السبب لا زما اصطلاحا كان التضمن والالتزام معا داخلين في ضابطة اعتبار الملازمات بين المعاني وان كان اختلاف اللزومات في الالتزام اظهر فان قلت الذي عرف فيما سبق هو ان ايراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى في الدلالة الوضعية بل في العقلية واللازم من هذا انه لا يعتبر الوضعية وحدها لكنه جاز اعتبارها مع العقلية بان يكون هي ايضا مرتبة من مراتب الوضوح فلم يظهر ان مرجع البيان اعتبار الملازمات بين المعاني قلت قد سبق منه ان التراكيب التي يدل بها على معانيها الوضعية فقط بمنزلة اصوات الحيوانات فلا اعتداد بالوضعية لا وحدها ولا مع غيرها وقد مر ما اشار اليه لكل ذلك في حد علم البيان فتذكر

قوله واذ قد عرفت فانك قلت الذي عرفنا هو ان ايراد المعنى الواحد بالطرق والتراكيب المختلفة لا يتأتى الا في الدلالات العقلية لا على الصور المختلفة قلت قوله ... لما نقلنا عن الشيخ عبد القاهر من ان اعتبار اللطائف والمزايا والخواص في الكيفيات ونحو ذلك مما يدل على فضيلة الكلام يجري في المعاني اولا وبالذات وفي الالفاظ ثانيا وبالعرض فيجعل المعنى الواحد على صور مختلفة ثم يدل عليها بتراكيب مختلفة وهذا كما يقولون ان المعنى في هذا البيت صورة غيرها في ذلك وقال الجاحظ انما الشعر صياغة وضرب من التصوير فالمراد بالصور هي المعاني الاول التي يدل عليها بالالفاظ وبالمعنى الواحد هي المعاني الثواني وقد يشير لذلك بيان انه في قوله على صور في موضع الحال وكلمة على للاشعار بان المقصود الاصلي هو ذلك المعنى الثاني وان الصور بمنزلة المنصة له او الكرسي

سعد الدين

وانحصر المقصود من علم البيان في الثلاثة التشبيه والمجاز والكناية فان قلت اذا كان ذكر التشبيه في علم البيان بسبب ابتناء الاستعارة عليه فلم جعل مقصدا برأسه دون ان يجعل مقدمة لبحث الاستعارة قلت لانه لكثرة مباحثه وعموم فوائده وارتفاع شأنه جعل مقدمة لبحث الاستعارة وينبغي ان يجعل اصلا برأسه هذا هو الكلام في شرح مقدمة علم البيان على ما اخترعه السكاكي وانت خبير بما فيه من الاضطراب والاقرب ان يقال علم البيان علم يبحث فيه عن المجاز والتشبيه والكناية ثم ينتقل بتفصيل من الباحث من غير التفات الى الابحاث التي اوردها في صدر هذا الفن وانت خبير بما فيه من الاضطراب

160

قوله والمراتب مختلفة اه هذا الكلام محل اشكال ولقد احسن قدس سره في شرح المفتاح حيث صرح بان الصواب في هذا المقام ما ذكره بعض الافاضل وقال وما يقال من ان المقصود في التشبيهات هو المعاني الوضعية ليس بشيء او قد يقال على تقدير كون دلالة التشبيهات وضعية لا يعدو في علم من اصول البيان حقيقة اذ لا دلالة لكلام السكاكي ولا لكلام المص على ان الوضعية ليست معتبرة على ان يكون مرتبة من مراتب الوضوح لانها على عدم تأتي الاختلاف في الوضعية بان السامع ان كان عالما اه ولم يتعرضوا لعدم اعتبار الوضعية وقد اشار الى عدم اعتبار عدم الاعتبار كما لا يخفى على اولي الابصار ويمكن تأييده بانهم قد يعتبرون الوضعية وذلك عند اقتضاء الحال الاقتصار على الدلالة الوضعية واما حصر الاختلاف في العقلية فمعناه انه لا يتأتى بدونها واما القول بان التشبيه مستعمل في غير ما وضع له فتكلف وكلام الكاتب

اشارة الى انه لا باس من الانتظار الى ان ما ذكره السكاكي في التشبيه يقتضي جعله مقدمة وبيانه في كونه مقصدا من المقاصد البيانية لان كثرة مباحث المقدمة لا تجعلها داخلة في المقاصد ثم اكون المجاز التشبيه اصلا من اصول هذا الفن وقسم من النكت واللطائف البيانية مما لا يجهل وكون مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء مع ان دلالته مطابقية وقد يستعمل في غير البعض الاراد المذكور لان في الدلالة الوضعية اي المطابقية قال بعض الافاضل اذا قلت وجهه كالبدر لم ترد به مفهومه وضعا بل اردت انه في غاية الحسن ونهاية اللطافة لكن ارادة هذا المعنى لا تنافي ارادة المفهوم الوضعي كما في الكناية وح ينبغي ان ينحصر مقاصد علم البيان في اربعة التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل والكناية والوجه في الضبط ان يقال اذا اريد باللفظ خلاف ما وضع له فاما ان ينافي ارادة ما وضع له اولا وعلى كل تقدير فاما ان يبنى ارادته منه على التشبيه اولا فيسمى التشبيه الاستعارة كنسبة الكناية الى المجاز المرسل الا ان التشبيه مع كونه اصلا مقصودا مقدمة لمباحث الاستعارة فاستحق التقديم عليها من الجهة الرجعي لا اقوى من الجهة الاخرى التي بها اخرت الكناية عن المجاز المرسل فتأمل سبيل على التطويل

قوله والوجه في الضبط انه يمكن وغيره صحيح في ان المستعمل في غير ما وضع له مجازا وكناية والتشبيه فهم قد كالف لهما وتقرير وجه اخر ظهر وهو ان اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له فاما ان يكون استعماله فيه مبنيا على التشبيه اولا وعلى الاول ان كان مع قرينة عن ارادة الموضوع له فاستعارة والا فتشبيه وعلى الثاني ايضا ان كان معه تلك القرينة المانعة فمجاز والا فكناية واعلم ان المراد بالتشبيه المذكور في وجه الضبط مطلق التشبيه لا التشبيه المعنى المراد بالموضوع له لينا ول التشبيه والاستعارة قاسم ليثي

قوله وانت خبير بما فيه من الاضطراب قد بين الفاضل المحشي وجه الاضطراب الان في كلامه نكتة ينبغي ان ينبه لها وهي انه قوله ولها مراتب في الوضوح والخفاء مع ان دلالته مطابقية ان توجيه للكلام بناء على ما اختاره الشارح في شرح المفتاح من ان دلالة التشبيهات وضعية لانه يختار له كيف وقد رده في شرحه للمفتاح حيث قال وما يقال من ان المقصود في التشبيهات هو المعاني الوضعية فقط ليس بشيء فان قولك وجهه كالبدر مثلا لا تريد به ما هو مفهومه وضعا بل تريد به ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة لكن ارادة هذا المعنى لا تنافي ارادة المفهوم الوضعي وقد اشار اليه بهذا نقله عن كلام كمال الدين ميثم البحراني وعنونه بالفائدة التي نقلها عن بعض الافاضل لتقدف ما ذكره اولا كما وهم فيه البعض ففي وجه الضبط الذي ذكر بحث وهو ان المعنى المراد في التشبيه على ما ذكره اعني كون الوجه في غاية الحسن ليس بما للمعنى الموضوع له لان المشابهة بين الوجه والبدر فكيف يجعل كون العلاقة مشابهة متضمنا للتشبيه والاستعارة وجوابه ما ذكره نفسه في حواشي شرح المفتاح من ان ارادة هذا المعنى منفرعة على تلك المشابهة فيتم صح ان العلاقة هي المشابهة

حسن جلبي

الذين ينقضون عهد الله النقض فسخ التركيب وفك التأليف كما اذا فككت طاقات
الحبل استعير لابطال العهد استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه ابطال العهد بفك التأليف
واطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها انما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل
للعهد التي هي استعارة بالكناية لانها ليست مصرحا بها بل كنى عنها باثبات النقض الذي هو من روادف
المشبه به المسكوت عنه ولوازمه للمشبه فان قلت اذا اريد بالنقض معناه الحقيقي فظاهر انه من روادف
الحبل ولوازمه واما اذا اريد به معناه المجازي فليس كذلك فكيف يكون قرينة للاستعارة بالكناية قلت
المراد بالروادف ما هو اعم من ان يراد معناه الاصلي الذي هو الرادف الحقيقي او يراد به ما هو شبيه بذلك
فنزل منزلة الحقيقي وعبر عنه باسمه صار كأنه رادف ادعاء فالرادف على الاول مذكور لفظا ومعنى حقيقة
وعلى الثاني مذكور لفظا ومعنى ادعاء وكلاهما يصلحان للقرينة وبهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية
قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها قد يكون استعارة تحقيقية واما نحو مثل اظفار المنية فالمحققون على
انه ليس الاظفار مستعملا في معنى مجازي محقق ولا متوهم بل هو مستعمل في معناه الحقيقي لكن اثباته للمنية
استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء للشيء ما هو له والعهد هو الموثق اعني الميثاق وقد يقال للامان واليمين
والذمة والوصية وقد اعتبر في الكل جميع موارده التوثقة ومن حقه ان يراعى ولهذا يطلق على الدار لانها
براعى بالرجوع اليها من قبر جاء فيه السلام

فقولك رايت بفلان اسدا ولقيني منه اسد بمعنى ما اذا ذكر المشبه به بعد الباء التجريدية او من التجريدية ومعنى التجريد ان ينتزع من امر ذي صفة امر اخر مماثل له مبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك فقد انتزعت في المثالين من فلان الشجيع شيئا اخر وهو الاسد تفتازاني على المفتاح

عرفت انه نحو رايت بفلان اسدا ولقيني منه اسد كلاهما من التجريد ومعناه ان ينتزع من امر ذي صفة امر اخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمال تلك الصفة في موصوفها فكانه قيل في هذين المثالين بلغ فلان في الاسدية مرتبة حق لهما ان ينتزع منه اسد اخر وح يجيء تقدير اداة التشبيه وقد يجيء التجريد في غير التشبيه كقولك لي من فلان صديق حميم اي بلغ من الصداقة مبلغا صح معه ان يستخلص منه صديق اخر سيد الشريف على المفتاح

قوله وقد يجيء التجريد في غير التشبيه قيل ومن هذا القبيل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فلا كلمة في تجريدية كمن والباء واعلم ان الظاهر من الكشاف ان من التجريدية هي من البيانية كما يشعر به كلام الكشاف في قوله تعالى وهب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين قال فان من يحتمل ان يكون بيانية كانه قيل هب لنا قرة اعين ثم بينت القرة بقوله من ازواجنا وذرياتنا ومعناه ان يجعلهم الله لهم قرة اعين وهو من قولك رايت منك اسدا اي انت اسد لكن الظاهر من تعريف التجريد ومن امثلته ان المنتزع مغاير للمنتزع منه وناش منه فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلمة من التجريدية على الابتدائية كما ان الباء التجريدية محمول على السببية لا على البيانية لانه بعد دخولها يجب ان يكون عين ما سبق مصلح الدين الفناري

فان قلت ما معنى قوله كمثل ريح فيها صر قلت فيه اوجه احدها ان الصر في صفة الريح بمعنى البارده فوصف بها القرة بمعنى فيها قرة صر كما تقول برد بارد على المبالغة والثاني ان يكون الصر مصدرا في الاصل بمعنى البرد فجيء به على اصله والثالث ان يكون من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ومن قولك ان ضيعني فلان ففي الله كاف وكاف قال وفي الرحمن للضعفاء كافي وكما تقول رايت فيك اسدا اي انت اسد والمراد به المبالغة كشاف في ال عمران

قوله وفي الرحمن للضعفاء كاف اوله ولولاهن قد سومت مهري وفي الرحمن الخ وقبله لقد زاد الحيوة الي حبا بناتي انهن من الضعاف احاذر ان يرين البؤس بعدي وان يشربن رنقا بعد صاف وذكرها المصنف في سورة النساء وان يعرين اذا كسي الجواري فتنبو العين عن كرم عجاف ولولاهن هذا رجل دعي الى الغزو فاعتذر بتبلائه بالبنات وفقد من يعولهن بعده يقال رجل كرم ورجال كرم يستوي فيه الواحد والجمع والمونث والمذكر وقوله قد سومت مهري اي جعلت لها سومة الغزو ولا نعد الاله فلم ازل غازيا قال المص في سورة مريم فيمن قرا يرثني وارث من ال يعقوب اي يرثني به وارث ما حمله ويسمى التجريد في علم البيان اقول هو باب كثير الدور في كتاب الله الكريم وكلام العرب لابد من تحقيقه على ما هو عليه فنقول ومن الله التوفيق في سلوك سواء الطريق التجريد بعد هو تجريد المعنى المراد عن قائم به تصوير الصورة المستقل مع اثبات ملابسة بينه وبين القائم به باداة او سياق فالاول ما من كما في رايت منك اسدا وعالم والثاني جعلها

بيانية

بيانية صرح به في قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا واذا كان لا يكون ابلغ من كونك انت اسد والاجمال والتفسير لا مدخل له في المبالغة في التشبيه والاشبه انها ابتدائية كانه قيل رايت اسدا كائنا منك لضرورا لشيء عنه لصورة اسد مماثل لا تفاوت بينهما واتي في حقيقته اسد كائنا فيجيء المبالغة ولا يجب ان يقع التجريد في باب التشبيه بل ان وقع فيه عد ابلغ واما بالباء في نحو لقيت بك اسدا والمص جعلها سببية لقيت برويتك اسدا اذكر في قوله تعالى فاسئل به خبيرا ولعل جعلها للصاقية او صار كائنا ملصقا بك والمراد التصوير المذكور لان الالصاق هو الاصل وقد سلم عن الاضمار وافاد المبالغة الرائقة واما في والمراد استقلال الوصف كانه ذات تمكنت في مستقرها لا عين قام به اذا قلت رايت فيك اسدا وفي الرحمن كاف وفيك اسوة قال المص انه في نفسه اسوة اقول اي غير نظر الى شيء اخر ولا يخالف ههنا ولعل فيه ما ينبه على ايثارها او نزوه من باب الكناية نظرا الى ان المقصود المبالغة في اثبات الوصف على الوجه الاكمل مشتمل على تجوز في استعمال الادوات والثاني ما دل على الملابسة بالسياق كما في نحو قول الشاعر فلئن بقيت لارحلن بغزوة تحوي الغنائم او يموت كريم علم من السياق انه اراد بالكريم نفسه وربما دل كلام جار الله انه مقدر بالحرف كما في قراءة علي بن ابي طالب كرم الله وجهه يرثني وارث يرثني به وارث وقول الشاعر يا خير من يركب المطي ولا يشرب كاسا بكف من بخلا اذ المعنى يا خير الاجواد لا يا خير من لا يشرب الكاس الا من كف الاجواد يدل على ان السياق وحده كاف وعد منه مخاطبة الانسان نفسه في نحو وهل تطيق وداعا ايها الرجل ولا وجه للتخصيص بها فنحو ابر المومنين برسم كذا وجرين بهم بريح طيبة ينبغي ان يكون منه ايضا دفعا للتحكم والتحقيق ياني ان يكون منه اذ النظر الى تجريد المعنى مبالغة ويلزم ضمنا ان يعد واحدا او لا اكتفاء بالثاني ليس بالوجه وكذلك الحد الذي ذكروه للتجريد وهو ان ينتزع من امر ذي صفة امر اخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمالها فيه ايضا لانه وان رجع من نفسه مخاطبا الا ان المبالغة المذكورة فائتة وليس كل تجريد لمغايرة الوصف منزلة مغايرة الذات منه ولعلك قوله تعالى ثم انتم هولاء تقتلون انفسكم شاهدا انه عد نحو مررت بالرجل الكريم والنسمة المباركة اذا اتحد منه لذلك ليس بالوجه ثم انه من باب الكناية ايضا لانه نوع ابهام لا ابهام مبالغة على اسلوب ولو شئت لذكرت الثالث في قول الخطبة فقد اما يقتضيه التتبع من مظانه دون التلاح ثم لا مشاحة في الاصطلاح والله اعلم كشف الكشاف

من اقسام التجريد ان يكون من التجريدية كقولهم لي من فلان صديق حميم اعلم ان صاحب الكشاف جوز ان يكون من البيانية التجريد الا انه ذكر قدس سره في تفسير قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض في كون من البيانية تجريد كلام واعلم انهم اختلفوا في ان التجريد هل ينافي الالتفات ام لا اختار قدس سره الثاني وقال بانه لا ينافيه بل هو واقع بان يجرد المتكلم لنفسه من ذاته ويجعلها مخاطبا لنكتة كالتوبيخ في قول الشاعر تطاول ليلك بالاثمد ورده السيد بان الالتفات شارة معنى واحد في صورة متعددة تجلية

بالنشاط التام والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بالصفة وبلوغه النهاية فيها بان
ينتزع منه شيء اخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ومبنى التجريد
على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما اقول يكفي في الالتفات والاتحاد اتحاد المعنى
في نفس الامر ولا ينافيه اعتبار التغاير ادعاء والا تراه صاحب المفتاح جوز ان يكون فائدة الالتفات
وان كانت خاصة بهذا الموضع قوله تطاول ليلك ان المتكلم لشدة المصيبة وفرط ما في اجاشه
مع نفسه فاقامها مقام مكروب فخاطبها سابيا ليها فلا بد في الالتفات ان يعتبر المغايرة ايضا
بحيث ينتزع منه مصاب اخر ثم لا يلزم تلك المغايرة والانتزاع والالتفات من الحفيد

فريع ومن المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امر ذي صفة امر اخر مثله في تلك الصفة لاجل
المبالغة كانه في تلك الصفة في ذلك الموصوف حتى كانه بلغ في الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح
ان ينتزع منه موصوف اخر بتلك الصفة كقولهم لي من فلان صديق حميم وقد توهم ان التجريد لا ينافي
الالتفات بل هو واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويجعلها مخاطبا لنكتة كما في تطاول
ليلك الخ والحق انه ينافيه لان المنقول في الالتفات المشهور عند الجمهور هو التفنن بايراد معنى
واحد بطرق مختلفة وارادة ذلك المعنى الواحد في صور متفاوتة استجلابا بالنشاط السامع
واستدرارا لاصغائه اليه والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بالصفة وبلوغه
النهاية فيها بان ينتزع منه شيء اخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد
المعنى ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على
كل واحد منهما بدلا عن الاخر واما انهما مقصودان معا فلا صدر الدين

ومعرفة حقيقته يريد ان الفعل في المجاز العقلي يجب ان يكون له فاعل او مفعول به اذا اسند اليه
يكون الاسناد اليه حقيقة لما مر من انه عبارة عن اسناده الى غير ما هو له فما هو له هو الفاعل او المفعول به
الحقيقي لكن لا يلزم ان يكون له حقيقة لجواز ان لا يستند لما هو له قطعا كما ان المجاز الوضعي لا بد له من موضوع له
اذا استعمل فيه يكون حقيقة لكن لا يجب ان يكون له حقيقة لجواز ان لا يستعمل فيه قطعا فمعرفة فاعله او مفعوله
الذي اذا اسند اليه يكون حقيقة اما ظاهرة كما في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم اى فما ربحوا في تجارتهم
واما خفية لا يظهر الا بعد نظر وتأمل كما في قولك سرتني رؤيتك اى سرني الله
عند رؤيتك وقوله يزيدك وجهه حسنا اذا ما زدته نظرا اى يزيدك الله
حسنا في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن والجمال يظهر بعد التأمل والامعان وكقولك اقدمني
بلدك حق لي على فلان اى اقدمتني نفسي لاجل حق لي عليه ومحبتك جاءت بي اليك اى
جاءت بي نفسي اليك لمحبتك وقول الشاعر وصيرني هواك وبي لحيني يضرب المثل
اى صيرني الله بسبب هواك بهذه الحالة وهواني يضرب لمثل بي بهلاكي في محبتك
ففي معرفة الحقيقة في هذه الامثلة نوع خفاء ولهذا لم يطلع عليها بعض الناس وهذا رد على الشيخ عبد القاهر
وتعريض به حيث قال اعلم انه ليس بواجب في هذا ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا انت
نقلت الفعل اليه صار حقيقة كما في قوله فما ربحت تجارتهم فانك لا تجد في نحو اقدمني
بلدك حق لي على انسان فاعلا سوى الحق وكذا لا تستطيع في وصيرني ويزيدك ان تزعم ان له فاعلا
قد نقل عنه الفعل فجعل للهوى وللوجه فالاعتبار اذا ان يكون المعنى الذي يرجع اليه الفعل
موجودا في الكلام على حقيقته فان القدوم موجود حقيقة وكذا الصيرورة والزيادة واذا كان
معنى اللفظ موجودا على الحقيقة لم يكن مجازا فيه نفسه فيكون في الحكم فاعرف هذه الجملة واحسن
ضبطها حتى تكون على بصيرة من الامور وقال الامام الرازي فيه نظر لان الفعل لا بد من ان يكون
له فاعل حقيقة لامتناع صدور الفعل لا عن فاعل فهو ان كان ما اضيف اليه الفعل فلا مجاز
والا فيمكن تقديره مطول

مسئلة المجاز المفرد يشتمل صيغ العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم
جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل
باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية
او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحقه من الدليل لا لكونه حقيقة والا
لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم
انما لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض
الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم
في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز
المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى
طريقين احدهما حقيقة والاخرى مجاز ويختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من
لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة
الكلام وعلو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع
في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز
وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان
الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه متعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فمعنى
الضرورة في حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد المتكلم وحمله
اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم
عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من
صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من
الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم

قوله واعلم ان القول بعدم عموم المجاز لعل كلام لبعض الشافعية ان لا عموم في المجاز الدائر بين العموم وغيره لانه ضروري يصار اليه لقدر الضرورة بخلاف الحقيقة كذلك فان الاصل فيه العموم لان تخصيص بعض الافراد دون بعض بالارادة ترجيح بلا مرجح

قوله ما لم يحتج في كتب الشافعية كيف ولم ينقل الامام الشافعي لعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات واما التخصيص بالمطعوم فلما ذكر الشارح حسن چلبي قيل هذا شهادة على النفي ولو سلم انه لم يوجد في كتبهم فلعلهم تركوا ذلك ورجعوا عنه للعلم ببطلانه ونقل الثقات حجة واي فتنة في المثل قال في اداب المناظرة منه

لانه صاحب التلويح

ارتفع عدم تصور النزاع من احدا فتعليل عدم عموم المجاز بكونه ضروريا من جهة المتكلم غير اصلا لانه اضطر ان المتكلم الى المجاز كما يجوز ان يكون لاجل المعنى الخاص يجوز ان يكون لاجل المعنى العام بان لا يجد لفظا دالا على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز وعدم منافاته في الضرورة للعموم بين بخلاف الضرورة من جهة السامع فان عدم منافاتها للبس في هذه المرتبة من الظهور ولهذا قال فانا لا نسلم لبعض الملائمة الضرورية

نعم من المحض بالضرورة من جانب المتكلم حمل للكلام على خلاف المنقول فانه امر مردود كامر من الجواب المنقول وخلاف المعقول عصام الدين

من جهة السامع لتصحيح الكلام عبد الكريم

واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يجئ في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام واما يلائم به بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر تلويح من محشيه

الضرورة من جهة

ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده العمل بالمعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز اولى نظرا لا يأكل من هذه الحنطة ينصرف الى العين عنده وعندهما الى اكل ما فيها من الحب

قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح فقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال لا فيما حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى تلويح

١٦٥

قوله حيث قالوا ان اعترض عليه الفاضل السمرقندي بان زيادة الفائدة في المجاز دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في الحكم او في التكلم فلا معنى لبناء احد الاختلافين على الاخر ويمنع كونه دليلا مستقلا بل باعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية في التكلم لا يلزم ترجيح المجاز لعموم حكمه ولو ثبت ان الخلفية في الحكم [illegible] حسن چلبي

[illegible] عند الشارح والقوم عند الامام ترجيح المجاز [illegible] حسن چلبي

ان هو مختار الشافعية وكذا الفوائد من المجاز الكلية هو المختار حسن چلبي

مبحث المشاكلة

المحسن البديعي على قسمين معنوي وهو راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات ولفظي راجع الى اللفظ كذلك القول فقد عد من الاول المشاكلة والظاهر ان حسنها باعتبار ابهام التحسين اللفظي اعلم ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا تخصيص سوى الترام فهي قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا هذا ما استفاد من شرح المفتاح ولا يخفى ان المصاحبة في الذكر بعد استعمال اللفظ والعلاقة يجب ان يكون متقدمة ليلاحظ ولتستعمل لاجلها بل العلاقة اى الوقوع في الخيال كذا قيل واستخير بانه لا يلزم في المشاكلة المقارنة في الخيال الا عند استعمال اللفظ فقط ويجد ذلك لا يصلح للعلاقة تذييل للبديع فقد قالوا بالمشاكلة في قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفيه اشكال لان معنى النفس ذات الشيء مطلقا على ما في الكشاف والصحاح فلا يكون اطلاقها عليه تعالى محتاجا الى اعتبار المشاكلة فيؤيد ذلك قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة واعتبار المشاكلة التقديرية في هذه الاية غير ظاهر ولا تحتاج اليه نكتة ذكر في شرح الكشاف في وجه اطلاق النفس على القلب لان ذات الحيوان به يكون وهذا التعليل مشعر باختصاص النفس بذات الحيوان فلا يجوز اطلاقها عليه تعالى

حقيقة

فان قلت كيف جاز وصف القديم سبحانه ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال قال رسول الله ان الله حيي كريم يستحيي اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه وكذلك معنى قوله ان الله لا يستحيي اى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي ان يتمثل بها لحقارتها ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلامهم بديع وطراز عجيب منه قول ابي تمام من مبلغ افناء يعرب كلها اني بنيت الجار قبل المنزل وشهد رجل عند شريح فقال انك لسبط الشهادة فقال الرجل انها لم تجعد عني فقال لله بلادك وقبل شهادته فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار وسبوطة الشهادة لامتنع تجعيدها ولله در امر التنزيل واحاطته بفنون البلاغة وشعبها لا تكاد تستغرب منها فنا الا عثرت عليه فيه على اقوم مناهجه واسد مدارجه وقد استغير الحياء فيما لا يصح فيه وهو قول المتنبي اذا ما استحين الماء يعرض نفسه كرعن بسبت في اناء من الورد كشاف

قوله ويجوز ان تقع يعني ان المشاكلة فن غير الاستعارة لكن ظاهره انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر ولذا قال هو فن بديع وطراز عجيب وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواب على ما قال فالذي سوغ الى قوله لامتنع تجعيدها ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار استعارة باعتبار المشابهة انقباض الشهادة على التحفظ وانبساطها على النزه الذاكرة بتجعيد الشعر لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما قوله اطبخوا لي جبة وقميصا سعد الدين

فريدة هذه المحسنات المعنوية المشاكلة وهو ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته وجعلوا من قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك من قبيل المشاكلة بناء على صحة اطلاق النفس على ذات الله تعالى [illegible] فيه بحث لان اطلاق النفس على ذاته تعالى ورد في القران والحديث اما الاول ففي قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقوله عز وجل كتب ربكم على نفسه انه من عمل منكم الاية واما الثاني ففي قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فلا حاجة الى اعتبار المشاكلة بعد ورود الشرع حسن الدين

فى العود

سمعت المولى العلامة العادى يقول عِلاقة فى المعنوية تلفكه بطلقها مجازا على هذا التحقيق من خط شيخ الاسلام

انشاء الله

العلاقة اسم لما علق به الشئ فالعلاقة كاللفافة والحمالة وعلاقة الحب لما علق بالقلب منه والفعل علق بالقلب علقا وعلاقة كما صه من شرح الفصيح للرزوقى

اقول قد وقفت بهذا على سر الفرق بينهما لان فعال كركاب وفعالة كلفافة اسم الة لما يتعلق به الشئ كما صرحوا به وعلاقة الحب الة للتعلق فوجب كسرها وعلاقة الحب مصدر فوجب فتحها لا انما تكسر فى الصنايع وما الحق بها فاضبط من خط الشهاب

والعلاقات الظنية بكسر العين تستعمل فى المحسوسات وبالفتح فى المعانى فى الصحاح العلاقة بالكسر علاقة القوس والسوط ونحوهما وبالفتح علاقة المحبة والخصومة ونحوها وبالجملة فهذا على عكس ما قال فى العوج فلذلك ذكره بعض كتب اللغة العوج بالفتح كراى ودرجت وما نقدانه بالكسر كزى وردا وما نقدان مصنفك فى مشتها المتابع للشربينى

قال ثعلب العوج فيما كان منتصبا كالعصا والعوج فى غيره وقال الشيبانى هما على حد سواء واما قوله تعالى لا ترى فيها عوجا فقد نفى التعلب ان العوج فيها فهى بطريق وبخاطره وقال ابن طلحة اذا وصفت الارض بعد وصفها بالعدم بقوله فيذرها قاعا صفصفا شرح الفصيح اللخمى

العوج بكسر العين فى الدين والامور المعنوية وبالفتح فى العصا ونحوها من المحسوسات كذا اختاره ابو العباس فقال ما يدرك بالعين تفتح فيه العين وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا يشهد بخلافه لان اعوجاج الارض يدرك بالعين واعوجاج الكتاب لا يدرك بها والعوج مصدر عوج وصح العين فيه لانه منقوص من اعوجاج ولا صح فى الفعل صح فى المصدر شرح الفصيح للرزوقى

قوله تعالى ولم يجعل له عوجا اى شيئا من العوج بنوع اختلال فى النظم وتناف فى المعنى او انحراف عن الدعوة فلا الحق وهو فى المعنى كالعوج فى الاعيان واما قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا مع ان الجبال من الاعيان فللدلالة على انتفائه لا يدرك من العوج فى البصر بل ما لا يوقف عليه بالبصيرة لو اسطة استعمال المقاييس الهندسية ولما كان ذلك جالا شوبه بالمشاعر الظاهرة عند من قبيل المعانى وقيل الفتح فى اعوجاج المنتصب كالعود والحائط والكسر فى اعوجاج غيره عينا كان او معنى من النفسير المسمى بالارشاد

اذا اطلقت لفظا على معنى فهذا اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد تصدق عليها المعنى واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه واما لم يقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير بتقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة مجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الاستعمال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالتعبير اذا اطلق على الامر كالغائط وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كاطلاق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج البطلان بحسب عادات الناس كالغائط فانه لا وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا تحقيقه

قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة المنطوق بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا ايتاما حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلقه ابوه بينهما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير وبينهما عند التخليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي زمان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشحح هذا الكلام الخ تلويح

قوله فلا بد ان يريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كونه لازما للمعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم

اعلم ان المصنف حصر العلاقة في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان اوفي جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومه لمجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ اما ان يكون احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية تلويح

اشارة الى دفع شبهة وهي ان الحدث ليس معنى حقيقيا للفعل بل معنى تضمني وتقرير الجواب ان معنى حقيقي لجوهر الحروف وان كان تضمنيا لمجموع الجوهر والهيئة ...

وشحح هذا الكلام على انه نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الكلمة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى انه وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في غير الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان غير الحال فيكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل الفعل عليه بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان لمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى اي معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى اي الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجازي الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع

... في تحقق وقوعه وتشبيه بالماضي باعتبار كونه ... لفظ احدهما للآخر في كلام بلغاء ... وجهين الاول ان حصول ... في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان يكون اطلاق ... الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض ... باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فان العنب ... حقيقة الخمر للمسمى لعلة كملا تلويح

من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة
ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي
والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك
تلويح

قوله ح اراد ان اللزوم الذهني منحصر في العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء للاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء للاخر وقوله ح اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو ان اللزوم الحصول احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع
توضيح

والخشية مجاز عن الانقياد لا من الله كما في اطلاق لاسم الملزوم على اللازم سعد الدين لان الخشية ملزومة للانقياد فاطلقت واريد الانقياد ٥

اى العلة على المعلول ثم ان السبب على اربعة اقسام قابلي ويعبر عنه بالمادي وصوري وفاعلي وغائي مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي قولهم سال الوادي اى الماء الذي في الوادي فعبر عن الماء السائل بالوادي لان الوادي سبب قابل له فاطلق اسم السبب على المسبب ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اى قدرته فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء وهو تحويل راحتها وصغر عظمها والفصل لبعضها من بعض لتلتوي على الشيء لتفوق فاطلاق اليد على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلي في المطر وكما تقول الشمس تنضج الثمار ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فاطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم اى عند اهل الاصول اسنوي شارح المنهاج
واعلم ان اطلاق اسم السبب الغائي على المسبب اولى من اطلاق اسم سائر الاسباب عليه لتكرر العلاقة بينه وبين المسبب وذلك لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلولة في الخارج فوجدت فيها العلاقتان فكان اولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل
من شرح كفاية الفقهاء

واعلم ان العلماء قد حصروا العلاقة المصححة

للتجوز في خمسة وعشرين بالاستقراء

وان كان لبعض الاقسام منها مداخلة

الاول استعمال اسم السبب للمسبب

والاول اولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس الا ترى ان البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء ولا ينعكس لان الانتقاض يكون بغيره فلما كان فهم المسبب من السبب اقرب من عكسه كان اولى وقد يقال العكس اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب اسنوي

نحو بلوا ارحامكم اى صلوا الثاني

عكسه كالاثم للخمر الثالث الكل للجزء

كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات

[illegible]
السادسة علاقة المسببية المجولة لاطلاق اسم المسبب على سببه كتسمية المرض المهلك بالموت فان المرض المهلك سبب للموت والموت مسبب له ملا شيخ

الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة

اسم السبب على المسبب راجع للاطلاق في اسم الملزوم على اللازم وكذا اطلاق في اسم

السادس عكسه كشد الازار للاعتزال

وهذا راجع للاطلاق اسم المسبب على السبب

عن النساء في قوله عليه السلام اذا دخلوا شدوا

ازارهم دون النساء ولو بالغت باظهار السابع

احد المتشابهين في صفة شكلا او غيره للآخر

السابع تسمية الشيء باسم ما يشبهه في الصفة وهو ما قتصر عليه الامام واتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع او في الصورة كاطلاق على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما اشبهه في المعنى والصورة استعير له اسمه فكسوه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي اسنوى

وهذا القسم الى المجاز يسميان مستعارا اما هما مجازا وسلابه يريد الصفة والشكل

كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد

كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كشد الازار

كالمشفر للشفة العاشر الخاص للعام نحو وحسن

اولئك رفيقا اي رفقاء الحادي عشر عكسه

كالعام للخصوص الثاني عشر حذف المضاف

وهو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيجعل نقصانا كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شاذ في الاسناد وليظهر ان يكون النوع المجاز بالزيادة كذلك لان الزائد لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المحصول انه من القسمين من مجاز الافراد اسنوى

نحو واسئل القرية وتسمى مجازا بالنقصان

الثالث عشر عكسه نحو انا ابن جلا الرابع عشر

والتاسع المستعد وهو ان يسمى الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية امكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه اسنوى

المجاورة كالميزاب للماء الخامس عشر الاول اليه

السادس عشر الكون عليه السابع عشر

اي تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق او مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب اسنوى

المحل للحال الثامن عشر عكسه نحو ففي رحمة الله

اي في الجنة التاسع عشر آلة الشيء له كاللسان للذكر

العشرون احد العدلين للاخر نحو الدم للدية

الحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو

علمت نفس الثاني والعشرون الضد للضد

المصادة ومن تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق على الجزاء سيئة مع ان الجزاء حسن ويمكن ان يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لان المشاكلة شرط ويجوز ان يكون الجزء حقيقة لانه يسوء الجاني فالاولى التعبير بالمجازة للتربية الملكة اسنوي

الثالث والعشرون المعرف للنكر كقوله تعالى وادخلوا

الباب سجدا اي بابا من ابوابها الرابع والعشرون

الحذف يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا

الخامس والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شيء

وهو ان ينتظم الكلام باسقاط الكلمة فتحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شيء اذ لو كانت اصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لان الكاف بمعنى مثل وح فيلزم اثبات مثل الله وهو محال اسنوي

هذا مجمل ما فصله سيد الشريف على شرح مختصر المنتهى

١٧١

الثاني عشر التعلق اي ما يحصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الاخر مجازا فيدخل فيه ستة اقسام احدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنه قولهم سر كاتم اي مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا وقوله تعالى انه كان وعده مأتيا اي آتيا على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل اي صائم وعادل والرابع عكسه كقولهم قم قائما واسكت ساكتا اي قياما وسكوتا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة السادس عكسه كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله وقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه اي من معلوماته ولك ان تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق

اسنوي شارح منهاج البيضاوي في شرح المنهاج

والمجاورة وهذه هي العلاقة الخمسة ومنها اي المجاورة الجزئية للمنتفي عرفا بانتفائه اي كون المسمى الحقيقي للاسم المطلق على غيره جزءا من ذلك الغير بحيث ينتفي ذلك الغير بانتفائه اما لنفس الامر او عرفا اما لكان التخاطب به او خاصا ان كان التخاطب به فاتهم المصطلحين ولم كلهما واقتصر عليه لانه يعلم منه بطريق اولى صلاحية الجزئية للمنتفي من نفس الامر بانتفائه للعلاقة كالرقبة اي كاطلاقها على الذات كما في قوله تعالى فتحرير رقبة فان الذات تنتفي بانتفاء الرقبة لا الظفر فان الذات لا تنتفي بانتفائها فلا يصح اطلاقه عليها بخلاف الكل في الجزء اي اطلاق اسم الكل على الجزء واقتصر فانه لا يشترط فيه ان يكون الجزء بهذه المثابة قلت وعلى هذا فلا ينبغي كون اطلاق اسم الكل على الجزء اقرب لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس كما ذكره البيضاوي ومنه اي اطلاق اسم الكل على الجزء العام لزوما الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم بنا على ان المراد بالناس نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكر ابن عبد البر عن طائفة من المفسرين وابن سعد في الطبقات وجزم به السهيلي قلت في قول الاكثر وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والاخذ فيه من باب الجزئية لا من باب الجزء انتهى وفيه نظر يعرف مما تقدم في اوائل مباحث العام وقد نبه ابن امير الحاج الحلبي

ويعرف المجاز بتوقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا ومكر الله — مختصر منتهى
لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو مكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء.
مثلا ان يكون اطلاقه — شرح مختصر المنتهى للعضد

قوله ومنها ان يكون اطلاقه لاحد مسميه الخ اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازي من اللفظ الذي نقل اليه الوضع النوعي وتحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا تظهر بين الطبخ والخياطة علاقة يصح استعماله فيها في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا **قوله** ولا يقال مكر الله ابتداء اشعر بان ليس مبناه على التشبيه وكأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة — لتفتازاني

قوله ومنها ان يكون الاطلاق على احد مسميه هذا هو المجاز الذي يسمى بالمشاكلة وقد عرفت ان العلاقة هو المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبه عند الشخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما يخطر بنفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ونقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلا يصلح لكونها علاقة لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان يكون حاصلة قبله ليلاحظ فيستعمل المجاز **قوله** ولا يقال مكر الله ابتداء فان قيل فما تقول في قوله تعالى أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله قلنا هو من المشاكلة التقديرية كما في قوله صبغة الله — البركوي

ثم قال ويجوز ان يقال معناه خروج الحيض وهو الدم المخصوص يوجب الغسل لما تقدم ان خروج النجس من بدن الانسان يوجب تطهير جميع البدن والاكتفاء بالاعضاء الاربعة فيما يكثر وقوعه دفعا للحرج ووقوع الحيض ليس بكثير فبقي على الاصل كخروج المني فكان مجازا بالحذف من باب واسأل القرية اذ لا يلتبس ان نفس الدم لا يوجب شيئا ذلك فكان مجازا بالحذف فاسد لان المجاز والحذف وجهان متقابلان في تصحيح امثال ما ذكر وذلك ان من قال بالحذف وتقدير المضاف في قوله تعالى واسأل القرية ذهب الى ان تقدير الكلام واسأل اهل القرية وابقى لفظ القرية على معناها الحقيقي ومن حملها على المعنى المجازي وقال انها عبارة عن اهلها اغنى الكلام عن مؤنة التقدير واما احتمال الجمع بينهما فمما لا ينبغي ان يذهب اليه وهم واهم — من شرح الهداية لابن الكمال في فصل الغسل

المفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان اهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام كما في الاضمار المقابل للمجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعملت القرية مجازا فهو مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز — من حواشي المطول للشريف الجرجاني

هذا منظور فيه لان الحذف مجاز على القول المشهور سيما حذف المضاف فانه مجاز قال في الاتقان اما الحذف فالمشهور انه من المجاز وانكره بعضهم وقال ابن عطية حذف المضاف هو عين المجاز ومعظمه وقال القرافي الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه نحو واسأل القرية فانه مجاز انتهى فاذا عرفت ما ذكرنا علمت ان الحذف في قوله تعالى واسأل القرية من باب المجاز بالاتفاق فيكون كلام صاحب العناية مبنيا على ما نقلنا من مشايخ العربية — عبد الرحمن افندي

اقول التحقيق الاصل ان التقابل بين الاضمار والمجاز لا بين الحذف والمجاز كما زعمه البعض اذ لزوم التقدير في الاضمار لا في الحذف ومراد صاحب العناية بالمجاز بالحذف المجاز بالنقصان والمضاف ليس لمقدر فيه الا ترى ان الفاضل الرباني الشريف الجرجاني نور الله ضريحه قال في الحواشي المعلقة على المطول في شرح المجاز بالنقصان لم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان الا ان سببه النقصان انتهى وقال السيوطي في الاتقان المشهور ان الحذف من المجاز وانكره بعضهم لوروده

فائدة قال الله تعالى واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها قال ابن عطية القرية مصر قاله ابن عباس رضي الله عنه وهو مجاز والمراد اهلها وكذلك قوله والعير هذا قول الجمهور وهو الصحيح وحكى ابو المعالي في التلخيص عن بعض المتكلمين انه قال هذا من الحذف وليس من المجاز قال وانما المجاز لفظة تستعار لغير ما هي له وحذف المضاف وهو عين المجاز هذا مذهب سيبويه وغيره من اهل النظر وليس كل حذف مجازا ورجح ابو المعالي في هذه الآية انه مجاز وحكى انه قول الجمهور او كلهم هذا وقالت فرقة بل جاز على سؤال الجمادات والبهائم حقيقة من حيث هو نبي فلا يبعد ان يخبره بالحقيقة قال وهذا وان جوز فبعيد — حياة الحيوان للدميري

المشهور ان الحذف من المجاز وانكره بعضهم حيث لم يشمله تعريفه وقال ابن عطية حذف المضاف هو عين المجاز ومعظمه والكلية ممنوعة وعن القرافي ان الحذف ثلاثة اقسام والذي يعد من المجاز ما يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها اذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير به الحكم بخلاف حذف خبر المبتدأ المعطوف على جملة ثم انه زعم بعضهم ان التأكيد مجاز لانه لا يفيد الا ما يفيد الاول والصحيح انه حقيقة — وصل

قوله واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وفي استلزام المجاز الحقيقة
خلاف بخلاف العكس الملزم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة الباقي لو استلزم لكان نحو
قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الالزام للزوم الوضع والتحقيق
ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وقول عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك
ان المجاز في الاسناد بعيد لاتحاد جهته ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة
ولنحو عسى كان قريبا **اقول** اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف
بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حديهما اذ لا ثنيا وله فيهما وهو المستعمل
ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل
في غيره ونعلم بالضرورة بان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما عكسه
وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير
ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه احتج القائل
بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعري الوضع عن الفائدة
وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو افادة المعاني
المركبة واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب
بان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر ثم فان صحة التجوز لما يناسبه فائدة ثم يلتزم
اللازم اذ لا كلام في قصد به فائدة يترتب عليه واحتج الثاني لا استلزامه
لها بانه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد اجيب
عنه بانه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان
تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزام
والجواب التحقيق ان المجاز انما هو في المفردات واستعمالها متحقق
ولا مجاز في المركب حتى يلزم ان يكون له معنى فيلزم الاستعمال او الوضع
فان قلت فقد قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان
المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله قلنا هذا بعيد لاتحاد
جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك و

اما قيدنا بالتركيب لان الغالب في الاستعمال افادة المعاني المركبة واما المقصد افادتها مفردة فهو قليل بالقياس اليه لا لما قيل ان المشهور جواز افادة المعاني المفردة يستلزم الدور فانه فاسد على ما حقق في موضع اخر على انه لو ترك التقييد لم يضر في المطلوب اصلا

اشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الوضع الالفاظ لافادة المعاني التركيبية لا لافادة مسمياتها للزم الدور وان كان الدور مدفوعا بان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهو انما يتوقف على فهمه في الجملة شرح الشرح

ان بعد منع الملازمة بناء على عدم انحصار الفائدة في افادة المعاني المركبة منع انتفاء اللازم بناء على ان العراء عن الفائدة لا يستلزم العبث في الوضع لجواز ان يوضع لغرض ولا يترتب عليه ذلك الغرض شرح الشرح

هذا حق في مثل شابت لمة الليل لان اللمة مجاز عن سواد اخر الليل والشيب حدوث البياض فيه واما في قامت الحرب على ساق فانه تمثيل كان المجاز فيه في المركب لتقوم على ساق لا الفعل ولا مجاز في شيء من مفرداته شرح الشرح

وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة في الكل لا تختلف بالبال غيرها والذي
يتربل الوهم بالكلية ان يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي ثم ذكر المص
ان ههنا دليلا من قبل البيان فر ولو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم
المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى
جاز اطلاقه لغيره وقولهم رحمن اليمامة تعنت مردود وكذا النحو عسى
وحبذا من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين فان قيل المجاز لغة
يهجر شرعا او عرفا قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت واعلم انهم قد اختلفوا
في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من
تاويل في اللفظ او في المعنى والاحتمال كثيرا والتاويل في اللفظ اما
في الانبات او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول
التاويل في المعنى وهو انه اورده ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات
الله فيه فيصدق به وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي
الثاني ان التاويل في انبت وهو للتسبب العادي وان كان
وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المص الثالث التاويل في الربيع فانه
لتصوره بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي
مثل قولهم صبحتهن الخزرجية مرهفات حيث جعلوا المرهفات
كالشراب وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية الرابع
ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء
تاليف معنوي ومن وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة
الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صائم نهاره وقائم ليله وهذا مختار
عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها والكل ممكن والنظر
الى قصد المتكلم

شرح مختصر المنتهى للقاضي عضد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علمنا المجاز والحقيقة والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه
وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق اقسام المجاز فنقول وبالله التوفيق وبيده التحقيق
اعلم انه لما كان مدار التجوز في اللفظ مفردا كان او مركبا على النقل عما وضع وقد تقرر انقسام
الوضع الى شخصي وهو وضع مادته ونوعي وهو وضع هيئته فلا جرم انقسم
المجاز بحسب هذين الوضعين الى اربعة اقسام لان التجوز لا يخلو من ان يكون بحسب الوضع
الشخصي بان يكون المنقول عما وضع مادته او بحسب الوضع النوعي بان يكون المنقول
عما وضع هيئته وعلى الاول لا يخلو من ان يكون تلك المادة المنقولة عما وضع له مادة
المفرد او مادة المركب وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون تلك الهيئة المنقولة عما وضعت له
هيئة المفرد او هيئة المركب فالاقسام اربعة الاول منها وهو ان يكون المنقول لفظا
مفردا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مفرد وامثلته اكثر من ان تعد والثاني وهو ان
يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مركب وهذا القسم من المجاز
لا يوجد الا في الاستعارة التمثيلية والمجاز المرسل المنقول عن الكناية والثالث وهو ان يكون
المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز في البناء قال الامام المرزوقي
في شرح الحماسة والبعض الربانيين انه استعير فيه بناء الامر للخبر لان معناه التعجب وهم
يستعيرون المباني للمعاني كما يستعيرون الجمل للمفردات وهذا كما يستعار بناء الخبر للامر كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية انتهى كلامه واستعارة صيغة الماضي
للمستقبل وبالعكس ايضا من القسم المذكور والرابع وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل
عما وضع له وضعا نوعيا مجاز بحسب الهيئة التركيبية كقولها رب اني وضعتها انثى فان
هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار وقد استعيرت لاظهار التحزن والفاضل التفتازاني لعدم
فرقه بين المجاز المركب الذي لا تجوز في هيئته بل في مادته والمجاز في الهيئة التركيبية رد قول
التلخيص واما المجاز المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة
كما يقال للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة
وقد يسمى التمثيل مطلقا حيث قال في شرحه وههنا بحث وهو ان المجاز المركب كما يكون
استعارة فقد يكون غير استعارة وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب
الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في
نحو زيد قائم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد ان
يكون ذلك لعلاقة بين المعنيين فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة
كقوله هواي مع الركب اليمانين مصعد فان المركب موضوع للاخبار والغرض منه

اظهار التجوز والتعبير مخصص المجاز المركب في الاستعارة وتعريفه بما ذكر عدول عن المطلوب الى خلاف
كلامه وانت بعد ما نبهت على الفرق بين المجاز المركب والمجاز بحسب المعنى فقد عرفت
ان كلام صاحب التلخيص في الاول دون الثاني وقد وقفت ان المخطئ هو المخطئ نعم لم يصب
صاحب التلخيص في دعوى انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية لما عرفت ان المجاز
المرسل المتقلب عن الكناية ايضا منه وكذا لم يصب في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقا لان المشهور
بالتمثيل مطلقا هو التشبيه التمثيلي فان تسميته بالتمثيل على سبيل الاستعارة لا بالتمثيل مطلقا
وقال صاحب المفتاح في النوع الثالث من اصل التشبيه اعلم ان التشبيه متى كان
وجهه وصفا غير حقيقي وكان منتزعا من عدة امور خص باسم التمثيل كالذي في قوله واصبر على
مضض الحسود فان صبرك قاتله كالنار تأكل نفسها ان لم تجد ما تأكله وقوله في الاستعارة
في تحقيق التمثيلية بعد التمثيل بما ذكر صاحب التلخيص وهذا هو الذي نسميه التمثيل على سبيل الاستعارة
صريح فيما ذكرنا ويوافقه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا الاية بعد تحقيق ان المثلين كليهما من باب التشبيه دون الاستعارة والصحيح الذي عليه
علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة تمثيلات المركب دون المفردات وقال
صاحب المفتاح في اخر بحث التشبيه التمثيلي متى فشا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير يسمى
مثلا وكان صاحب التلخيص لم يفرق بين عبارة التمثيل وعبارة المثل فقال وقد يسمى التمثيل
وكان حقه ان يقول وقد يسمى المثل فاذا لاحظت ما تلوناه فقد وقفت على ان تمثيل المجاز
الواقع في المفتاح والتلخيص من القصور حيث لم يذكر فيه الثالث والرابع من اقسامه بل ادرج
الاول فيما في نوع اخرج الكلام لا على مقتضى الظاهر فقد ذكر احدهما في موضع الاخر ثم اورد امثلة
مرجعها الى التجوز في النسبة وعبر عن الثاني بالمتولد عن انواع الطلب حيث قال بعد تفسير
وبيان الفته الى الاقسام الخمسة فتحرى ان بين كيف تتنوع من هذه الابواب الخمسة التمني
والاستفهام والامر والنهي والنداء ما يتنوع على سبيل الجملة ثم اورد امثلة مرجعها الى التجوز
في الهيئة التركيبية ثم ان الكلي ان نفيها اي المفردات وهو ان اللفظ المجازي لا يخ من ان يكون
معناه الحقيقي متعذرا اولا وعلى الاول لا يخ اما ان يكون تلك العلاقة تحقيقية او تنزيلية وعلى
تقدير كونها تحقيقية لا يخ من ان يكون تلك العلاقة معنوية اصلية او لفظية تجوزية والاول
من هذه الاقسام التشبيه البليغ المنقسم بحسب الوصف في لفظ المشبه به في كل احد من
هذين التشبيهين منقول عما وضع على ما حققناه في موضعه والثاني منها الاستعارة
التصريحية وانما قيدناها بالتصريحية احترازا عن الاستعارة المكنية لانها ليست من اقسام
المجاز وان ذهب اليه وهم صاحب المفتاح وقد تكلمت على ما حققناه في رسالتنا المعمولة
في تقسيم الاستعارة والثالث منها الاستعارة التهكمية فان مبناها على تنزيل ما بين المستعار منه

منه والمستعار له من المباينة منزلة المشابهة والرابع المجاز المرسل وفي حسن المشاكلة فان مبناها
على ابقاء المستعار له في صحة المستعار منه او ضده ولا بد من هذا التعميم وقد غفل عنه صاحب
المفتاح ومقلدوه ليندرج قوله عليه السلام وكذب بطن اخيك من باب المشاكلة ولقد احسن
موقعه جدا وهذا النوع من المشاكلة تشبه الاستعارة التخييلية التي هي من قبيل الاستعارة التهكمية
انما الفرق بينهما في القصد الى التشبيه في الثانية دون الاولى من حيث ان مدار المشاكلة
على تنزيل صحة القصد منزلة صحة الشكل ومدار الاستعارة المذكورة على تنزيل علاقة
التضاد منزلة علاقة التناسب والتشابه ومن رام زيادة تحقيق في هذا المقام فلينظر في رسالتنا
المعمولة في المشاكلة في سلك المطالعة وعلى تقدير ان لا يكون المعنى الحقيقي متعذرا لا يخ من ان
يكون المعنى الحقيقي داخلا في المعنى المجازي اولا وعلى الاول لا يخ من ان يكون دخوله فيه دخول الجزء تحت
الكل او دخول الجزئي تحت الكلي والاول من هذه الاقسام التضمين وتفصيل الكلام فيه يرد الاوهام
في الرسالة المعمولة في تحقيقه ومنها عموم المجاز وتفصيله يطلب من الحواشي التي علقناها على التلويح
والثالث وهو الذي لا دخل فيه للمعنى الحقيقي في المعنى المجازي اصلا وان كان له نوع دخل فرده
الكناية فان مبناها على ارادة المعنى المجازي مع القصد في الجملة الى المعنى الحقيقي من حيث الانتقال منه
الى ذلك المعنى المجازي المراد وانه المهادي الارشاد وللمجاز تقسيم اخر بوجه اخر اخترعناه ايضا وهو ان
اللفظ الذي اعتبر فيه التجوز لا يخ من ان يكون منقولا عن المعنى الوضعي او لا يكون منقولا عنه بل يكون ثابتا
مقررا والاول مجاز لغوي وضعي ينتظم الاقسام المذكورة في التقسيم الاول وذكر ما يقع حالا لاستعماله
فان فيها خلافا بين علماء البيان فذهب الاكثرون الى انها منقولة عن المعنى الوضعي فينتظمها ايضا التقسيم
المذكور والباقون الى انها غير منقولة عن المعنى الوضعي وان كانت مستعملة فيما لا يصدق عليه ذلك
المعنى الوضعي في نفس الامر لكن اللفظ المستعمل غلطا فيما لا يصدق عليه مفهومه الوضعي والتفصيل
المشبع في هذا المقام يطلب من بعض تعليقاتنا وانما وصفنا المجاز المذكور بالوضعي دون اللغوي
كما فعله غيرنا لعدم صدقه على المجاز العرفي بخلاف الوضعي لان الوضع على اطلاقه ينتظم العرفي والشرعي
ومن عرف المجاز على وجه يعم الانواع الثلاثة ثم وصفه عند التقسيم باللغوي لم يكن على بصيرة والثاني
مجاز عقلي كالاقبال والادبار في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار قال الشيخ في دلائل الاعجاز
لم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلها لكثرة ما تقبل
وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا
وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة ناسخ
للمعاني وعلى تقدير المضاف اليه انه لو كان الكلام قد جيء على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان
حقه ان يجاء بلفظ الذات لانه يراد قال سعيد المحققين فيما علقه على الكشاف في المقصد

الوصف بالمصادر للمبالغة فكأنها لكمالها صارت عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل
انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اولت بمعنى اسم الفاعل فات ذلك المعنى وكذا ان حملت
على حذف المضاف ولا يذهب عليك ان هذا ان ما ذكر الشيخ في الاقبال والادبار هو بعينه ما ذكر
القائل بعدم النقل عن المفهوم الاصلي في الاستعارة في الاسد في مثل قولك رايت اسدا والعجب ان
القوم سلموا القول المذكور من الشيخ ويردون على القائلين بعدم النقل في الاستعارة واما التجوز
في كذا انبت الربيع فخارج عن التقسيم المذكور لان التجوز فيه في الاسناد لا في اللفظ نفسه ولا في معناه

اعلم ان المجاز فائدة عامة كالفنية لجنسه فيشتمل على انواعه ويتناول افراده وربما يشمل بعضها
على فائدة اخرى فيزداد حسنه اما الفائدة العامة التي لا تختلف لا تنحلف عن المجاز اتي مجاز كان
فزيادة تقرير المعنى في ذهن السامع وذلك ان المجاز مطلقا يحتاج في الوصول الى المعنى المراد منه الى
ملاحظة المعنى الحقيقي والعلاقة بين المعنى المجازي والاستعانة في القرينة الحالية او المقالية وكلما كان
الاحتياج الى التعمل اكثر يكون التامل او فر والاهتمام اقوى واشد وتقرير المعنى المراد في الذهن ابد
وصاحب المفتاح لغفوله عن هذا قسم المجاز الى المتضمن للفائدة والخالي عنها وزعم ان الموضوع
للمقيد المستعمل في المطلق كالمشفر الموضوع للشفة الغليظة المستعمل في مطلق الشفة من
هذا القبيل حتى يكون ادعاء ان هذا الاستعمال كاستعمال احد المترادفين في مقام الآخر في عدم التضمن
لفائدة زائدة والعجب انهم يجعلون التصرف والافتنان في وجوه الكلام واظهار الحذاقة
عليه فائدة عامة لانواع الالتفات وافراده وهذه الفائدة توجد في افراد المجاز ايضا فكيف
لا يجعلونه من فوائده ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن للفائدة قسمان خال عن المبالغة
في التشبيه ومتضمن لها واراد بالاول ما عدا القسم الخالي عن الفائدة في زعمه من المجاز المرسل و
بالثاني الاستعارة وهذا كالتصريح منه بان التشبيه بجميع مراتبه خارج عن حد المجاز وقد قال
في موضع آخر كلام ان الفصل في علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية وهذا القول منه مع
الزعم المذكور اخراج منه مباحث التشبيه عن حد علم البيان وهذا من قصور الصناعة وقصر
الباع من اهل الصناعة والتحقيق على ما اوضحناه في موضع آخر انه من اركانه وان التشبيه
التمثيلي والتشبيه تركت فيه اداته من اقسام المجاز
على ما نبهناك عليه فيما تقدم فتامل وتعقل
تمت الرسالة في تحقيق
المجاز تم

اعلم ان اللفظ الذي اريد به غير المعنى الموضوع له ان ترك استعماله في المنقول عنه فمنقول عنه ان كان
ناقله عرفيا عاما كالدابة لذات القوائم الاربع واصطلاحيا ان كان ناقله عرفا خاصا كالفعل
والحرف وشرعيا ان كان شرعا كالصلوة والصوم وان لم يترك فاستعماله في الاول على الحقيقة
وفي الثاني على المجاز ولا بد من علاقة بينهما تصحح النقل فان كانت غير المشابهة فالمجاز مرسل
وان كان المشابهة فاللفظ استعارة ولا بد فيهما من قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وان لم
توجد قرينة فاللفظ كناية ومن شرائط الاستعارة ان يطوى ذكر المشبه به بالكلية حتى يتبادر
من اللفظ الحقيقة اولا القرينة ثم الاستعارة ان كانت في المفرد تختص باسم الاستعارة وان كانت
في الهيئة المركبة المنتزعة عن عدة امور فتسمى بالاستعارة التمثيلية كما في قولك اني اريك تقدم
رجلا وتؤخر اخرى للمتردد في امر ولا تصرف في اطراف التمثيلية بل هي باقية على حالها ثم ان من
اقسام الاستعارة الاستعارة بالكناية والتخييلية وهما ليسا في اللفظ بل هي فعل المتكلم فانك تريد
ان التشبيه يخفى وتضمر في نفسك ولا تذكر من اركان التشبيه الا المشبه به وتثبت للمشبه البلوغ
قرينة للذي اردت لهذا التشبيه المضمر في النفس استعارة تخمينية واثبات اللازم له استعارة تخييلية
مثلا اذا اردت المنية بالسبع اضمرته في نفسك تخيلته بذكر لوازم السبع فتقول انشبت
المنية اظفارها فتشبيه المنية بالسبع فتثبت لها الاظفار التي هي من لوازم السبع التحقيقية
ثم الاستعارة ان كانت في الفعل او في متعلقاته او في الحرف فالاستعارة تبعية والا فاصلية ثم
الاستعارة ان قرنت بملايم المستعار منه فمرشحة وان قرنت بملايم المستعار له فمجردة والا فمطلقة
وقد جمع التجريد والترشيح في قوله لدى اسد شاكي السلاح مقذف له لبد اظفاره لم تقلم فالاول تجريد
والثاني ترشيح والترشيح ابلغ من التجريد والاطلاق لما فيه من تناسي التشبيه وادعاء دخول المشبه
في جنس المشبه به ثم اعلم ان الاستعارة التمثيلية وان كانت تشبيه هيئة مركبة باخرى كذلك لا
يلزم ان يكون اطرافها مركبة في اللفظ او في التقدير بل يكفي التركيب في الهيئة فيجوز ان يكون اللفظ
مفردا ويحمل الاستعارة على التمثيل بكون ذلك اللفظ هو الاصل والعمدة في ذلك التشبيه كما ذكروا
في قوله تعالى على هدى ولعلكم تتقون ثم التشبيه في الاستعارة التبعية انما يجري اولا في
المشتق منه او في متعلقه كمعنى الحرف ثم يسري بالتبع الى المشتق او الحرف مثلا في قوله
تعالى ختم الله على قلوبهم شبه اولا احداث الله تعالى هيئة في قلوب الكفرة توجب لهم استحباب
الكفر والمعاصي على الايمان والطاعة وتمنع من خروج الكفر ودخول الايمان بالختم مع انتفاء الدخول

والخروج ثم اشتق من هذا الحكم المجازي فتم الاستعارة في المصدر اصلية وفي الفعل تبعية وكذا لو لا
انما يكون في قولك زيد في نعمة في متعلق معنى الحرف وهو الظرفية تشبيه كون زيد متنعما من كل وجه
بالظرفية بجامع الاشتمال ثم تذكر الحرف فصارت الاستعارة في الظرفية اصلية وهو متعلق معنى
الحرف لان معناها الظرفية المخصوصة وبينهما علاقة استلزام الخاص العام وفي الحرف بالتبع
وذلك انما يحمل امثال هذه الاستعارات على الكنايات وجعلت ذكر الفعل والحرف تخييلية ثم مدار
قرينة الاستعارة التبعية في المشتق على الفاعل مثل نطقت الحال او المفعول مثل نسلخ منه
النهار وبشرهم بعذاب اليم والاول فوقانية ثم الكناية وهي الانتقال من اللازم الى الملزوم وشرطها صحة
ارادة المعنى الحقيقي ثلثة اقسام يكون المطلوب بها غير صفة ولا نسبة او صفة فقط او نسبة
فقط والاول يكون معنى واحدا كما في الكناية عن القلب بجامع الاضغان او مجموع معان كثيرة كما في
الكناية عن المؤمن حصنا مسطورا اذا لما كان لصفاتها وفي الكناية عن الانسان مستوي القامة
عريض الاظفار باد البشرة وهذا القسم يسمى كناية مركبة وشرطها اختصاص المعنى
بالمكنى عنه والا لم يصح الانتقال والثاني من اقسام الكناية المطلوب بها الصفة قريبة ان كان
الانتقال والثاني من اقسام الكناية المطلوب بها الصفة قريبة ان كان الانتقال بلا واسطة
واضحة ان كان الانتقال سهلا كما في الكناية عن طول القامة بطويل نجاده او طويل النجاد او خفية
ان كان الانتقال يحتاج الى تامل وروية كما في الكناية عن الابله بعريض القفا او بعيدة ان كان
الانتقال بواسطة كما في قولك كناية عن كونه مضيافا كثير الرماد والثالث من اقسام الكناية
المطلوب بها النسبة كما في الكناية عن ثبوت المجد والكرم لرجل المجد بين ثوبيه والكرم بين بردتيه
ثم ان لم تذكر الموصوف في القسمين الاخيرين يكون تعريضا كما في التعريض لنفي الاسلام عن
المؤذي المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه والكناية عند السكاكي ان كان مناسبا للموضعية سميت
تعريضا كما تقدم المحتاج للمحتاج جئتك لاسلم عليك فانه قد امال الكلام الى جانب يدل
على مقصوده والا فان كثرت الوسائط في الانتقال كما في قولك كثير الرماد فتلويح وان قلت
مع خفاء في اللزوم ومن بلا خفاء ففيه فايماء واشارة مثل رأيت المجد القى رحله في آل طلحة ثم لم يتحول
والمجاز ابلغ من الحقيقة والكناية ابلغ من التصريح لان الانتقال فيها من الملزوم الى اللازم فيكون
كدعوى الشيء ببينة وكذا الاستعارة ابلغ من التشبيه اذ هي
نوع من المجاز تمت الرسالة بعون الله

م

قوله نحو كوكب الخرقاء. يريد ان هذه الاضافة اعني اضافة الكوكب الى الخرقاء وهي اسم امراة لادنى ملابسة وهي الملابسة
هي ان هذه المراة كانت تضيع وقتها طول ايام الصيف فلما طلع سهيل وهو كوكب يقرب القطب الجنوبي تطلع عند ابتداء البرد
تيقظت الخرقاء وتفرقت القطن على اهلها استعدادا للشتاء فاضيف الكوكب اليها بهذه الملابسة ولما كان مبنى هذه الاضافة
على تنزيل تلك الملابسة بمنزلة الملابسة الكاملة نبه اشير بانه الى المجاز مقصود

قال الفاضل المحشي في شرحه الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية اعني في قوله وفيه لطف واراد به الرد على الشارح حيث قال في شرح
المفتاح فالاضافة فيه لادنى ملابسة يجوز ان يكون مجازا حكميا مشعرا بجعل تلك النسبة بمنزلة الملابسة الكاملة الاضافية قال الا
رده مردود اما اولا فلان اراد به رتبة المجاز اللغوي ان يكون لفظا والهيئة التركيبية ليست كذلك واما ثانيا فلان لزوم صرف النسبة
عن محلها الاصلي الى محل اخر غير مذهب الشيخ والمحقق مذهبه كما اعترف به المعترض ايضا في تحقيق قول الشارح في مباحث الحقيقة
والمجاز العقليين وظني ان هذا تكلف والحق ما ذكره الشيخ والجواب اما عن الثاني فبان الفاضل المحشي اشار في التحقيق المذكور الى
ان صرف النسبة عن محلها الاصلي الى محل اخر لازم في المجاز العقلي لكن ذلك المحل اعم من ان يكون محلا محققا او موهوما وصح ان نقل
النسبة عن المنوهم كنقلها عن المحقق في تحصيل غرض المبالغة في الملابسة وبانه هذا التحقيق مذهب الشيخ ولم يرد بالشارح
حيث قال وظاني لم يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء الى الخرقاء الشيء المحقق بل اعم منه ومن المنوهم وكان اطلاقه
على المنوهم مما لا ينبغي ان ينافش فيه كيف وقد صرح في الكشاف وغيره بعموم الشيء لغة واما عن الاول فبان الشيخ اشار الى
ان الهيئة الافرادية معنى صورة المفرد خروج اللفظ واجاب عما يتوهم من لزوم خروج الفعل عن تعريف المفرد لدلالة مادته على
الحدث وصورته على الزمان فان الموجب للتركيب دلالة الاجزاء المرتبة في السمع والمادة مع الصورة مسموعان معا والمسألة
مسطورة في شرح المطالع وغيره فصورة المفرد ان كان جزءا من اللفظ يكون صورة المركب وهي المادة بالهيئة التركيبية جزءا منه
فان قلت قد ذكر الفاضل المحشي في حواشي شرح المطالع نقلا عن شرح الشارح ان الهيئة التركيبية ليست لفظا فلا يكون جزءا من
اللفظ قلت لو سلم ارتضاؤه اياه فله ان لا يسلم لزوم كون المجاز اللغوي لفظا واخذه في تعريفه بناء على الاعم الاغلب وبالجملة اسناد
المركب الاضافي لادنى ملابسة كاستعمال ما ظهر فيه التشبيه متحقق وتوجيه ولا يخفى ان كلا منهما مجاز مصطلح يرشدك الى ما ذكر في
النظرية اواخر الاستعارة المصرحة من هذا الكتاب قال حسن جلبي

او تنفير الاضافة اعتبار الطيبة مجازيا وهو الاضافة بادنى ملابسة من غير ملك واختصاص نحو كوكب الخرقاء
مطول

قوله كوكب الخرقاء قد جعله الشارح من قبيل المجاز في النسبة الاضافية واعترض عليه المحقق الشريف قدس سره
بان الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية موضوعة للاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف
اليه فاذا استعملت في ادنى ملابسة كان مجازا لغويا لا حكميا على انه يفهم من ذلك الصياغة وذلك لان المجاز
في الحكم انما يكون بصرف النسبة عن محلها الى محل اخر لاجل ملابسة بين المحلين وظاهر انه لم يقصد هاهنا صرف نسبة
الكوكب عن شيء الى الخرقاء بواسطة ملابسة بينهما واجاب عنه بعض الفضلاء بان تحقق حقيقة المجاز
الحكمي او ظهورها غير لازم فيجوز ان يكون الاضافة منقولة عن محل وهمي او محل يحتاج معرفته الى تامل اقول
ليس بناء كلامه قدس سره على زعم انه لا بد من محل محقق تنقل الاضافة عنه وفي المثال لم يتحقق المحل المحقق بل
على ان الذوق يجد ان المقصود من امثال هذه التراكيب ليس هو تشبيه المحل المجازي بالمحل الحقيقي سواء كان
محققا او موهوما ثم نقل الاضافة من الثاني الى الاول اذ ليس في هذا التشبيه والنقل لطافة وغرابة
بل المقصود نسبة الكوكب اليها لظهور جدها في تهيئة ملابس الشتاء بتفريقها قطنها في قرائبها لتغزل لها
في زمان طلوعه الذي هو ابتداء البرد فجعلت هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص الكامل وفيه من اللطف
ما لا يخفى ميرزا جان

قوله او اعتبار الطيبة مجازيا كذا في المفتاح وكلام الشارح في شرح المفتاح في بيان ان هذا من قبيل المجاز
اللغوي او الحكمي مضطرب جدا فانه قال السكاكي عند ذكر اللطائف المورودة في الاية الكريمة قال ما لك باضافة الملك
الى الارض على سبيل المجاز تشبيها لاتصال الماء بالارض باتصال الملك بالمالك وقال الشارح في شرح المفتاح في شرح
ذلك المحل ظاهر كلامه انه يريد بالمجاز الاستعارة المبنية على التشبيه اتصال الماء بالارض باتصال الملك بالمالك
بناء على ان مدلول الاضافة في مثل هذا هو الاختصاص الملكي فيكون الاستعارة تصريحية اصلية جارية
في التركيب الاضافي الموضوع للاختصاص الملكي في مثل هذا وان اعتبر اللام وبين الانفصال والاختصاص عليها
فالاستعارة تبعية وقال في شرح هذا البحث ان حقيقة الاضافية اللامية الاختصاص الكامل فالاضافة بادنى
ملابسة يكون مجازا حكميا واختار الفاضل كونه مجازا لغويا واعترض على الشارح بان المجاز في الحكم انما يكون بصرف
النسبة عن محلها الاصلي الى محل اخر لاجل ملابسة بين المحلين وظاهر انه لم يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء الى
الخرقاء بواسطة نسبة بينهما بل نسب الكواكب اليها لظهور جدها في تهيئة ملابس الشتاء بتفريق
قطنها في قرائبها ليغزل لهما في زمان طلوعها الذي هو ابتداء البرد ورد بان ما ذكر الشارح مبني على ما ذكره الشيخ
من انه لا يجب ان يكون للمسند في المجاز العقلي ما هو له لو اسند اليه كان حقيقة وبان الاصل ان تضاف الكوكب الى وقت
تهيئة المراة لاستعداد الشتاء ثم اضيف الى المراة تلطفا وتطرفا وفي كلها بحث اما في الاول فلان مختار السكاكي
انه لا بد ان يكون له ما هو له فعلى تقدير حمل المجاز في كلامه على المجاز العقلي لا بد ان يلاحظ ما صرف النسبة عنه الى الخرقاء
لملابسة بينهما واما في الثاني فلان هذا الوقت ايضا ليس ما هو له كما لا يخفى فاسناد الكوكب اليه ايضا مجازي
قاسم لبيبي على المطول

قوله فان الهيئة التركيبية قال المولى الفاضل في حاشيته اراد بها المركبة التي عرض لها تلك الهيئة على طريقة ذكر المحل وارادة الحال فيكون من المجاز المرسل المركب واما عبر عن المركب بالهيئة التركيبية لكون كل واحد من مفرداته حقيقة ومنه التجوز انما هو الهيئة التركيبية اقول في قوله لكون كل واحد من مفرداته حقيقة بحث لان مدار الامر في الاضافة اعتبار معناها لا المجاز واما كون المفردات حقيقة او مجازا فليس مما يجب اعتباره مع ان قوله لكون كل واحد مشعر باعتبار كون كل واحد من المفردات حقيقة على ان ذا في الاستشهاد والاية الحمل على اللبن وفي كونه على طريقة الحقيقة بحث لا يخفى فليتامل

قوله لا حكميا كما توهم رد للعلامة التفتازاني حيث قال فان حقيقة الاضافة اللامية الاختصاص الكامل الذي يصح معه الاخبار بان المضاف للمضاف اليه فالاضافة لادنى الملابسة تكون مجازا حكميا مشعرا بجعل تلك الملابسة بمنزلة الملابسة الكاملة الاضافية اقول ان المفهوم من قوله فان حقيقة الاضافة اللامية الاختصاص الكامل ان الاضافة اللامية اذا كانت للاختصاص الكامل تكون من قبيل الاسناد الحقيقي اذ الاسناد المنقسم الى الحقيقة والمجاز يعم الاضافة فيتعين ان قوله فالاضافة لادنى ملابسة يدل دلالة ظاهرة على ان مراده بالمجاز الحكمي هو المجاز في الحكم المقابل للحقيقة اللغوي فلا وجه لتوجيه المولى الفاضل بان يقول اراد بالحكم ما يقابل الحقيقي بمعنى انه ليس مجازا بل منزل منزلته على ما يفصح عنه بيانه لا ما يقابل اللغوي كما توهمه الشارح المدقق ورد عليه بقوله لا حكميا كما توهم واما قوله على ما يفصح عنه بيانه ان اراد به قوله فقبيل ما ذكر اعتبار الطيف منسوبا الى المجاز فلا دلالة فيه على كون الاضافة غير مجاز لان كون الاعتبار اللطيف غير مجاز لا يدل على كونه غيره وان اراد غير ما ذكر فلا بد من بيانه

حاشية شيخ مشكوكي

قوله اوشبيه بتضمن اضافة المسند اليه اعتبار الطيف منسوبا الى المجاز كما في الاضافة لادنى ملابسة قال حقيقة الاضافة اللامية الاختصاص الكامل الذي يصح معه الاخبار بان المضاف للمضاف اليه فالاضافة بادنى ملابسة تكون مجازا حكميا مشعرا بجعل تلك الملابسة بمنزلة الملابسة الكاملة الاضافية سعد

اراد بالحكم ما يقابل الحقيقي بمعنى انه ليس مجازا حقيقة بل منزل منزلته ويدل عليه قوله مشعرا بجعل تلك الملابسة لا ما يقابل اللغوي كما توهم الشارح المدقق ورد عليه بقوله لا حكميا كمال باشا زاده

قوله مجازا حكميا واعترض السيد بان الهيئة التركيبية موضوعة للاختصاص الكامل فاذا استعملت في ادنى ملابسة كانت مجازا لغويا لا حكميا لان المجاز في الحكم انما يكون تصرف النسبة عن محلها الاصلي الى محل اخر لاجل المناسبة بين المحلين وههنا لم يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء الى الخرقاء لمناسبة بينهما والجواب انه قد قصد ذلك لان الاصل ان يضاف الكوكب الى وقت تهيئها او الى السماء كما قيل نجوم سماء ثم صرف عن ذلك والاضافة الى المراة الخرقاء بان جعل تلك الملابسة بمنزلة الملابسة الكاملة تلطفا فيكون المجاز في الاسناد لا في اللغة قره حصاري

قوله الاختصاص الكامل اه يدفع سؤال المؤذن حيث قال الامام ان الاضافة في كوكب الخرقاء مجاز ثم قال فان قلت لان هذا الكوكب ليس بكوكبها ولا مختص بها ومعنى الاضافة المعنوية على الاختصاص تلك وخروج الاضافة من شيء جاز ان يكون الشيء مختصا بشيء دون شيء وحينئذ فلم لا يجوز ان يكون الاضافة ههنا غير مجاز لكان وضعت الاختصاص وان لم يكن مختصا من جهة اخرى قره حصاري

قوله كوكب الخرقاء هو المسند اليه المضاف الى الخرقاء وهي المراة التي في عقلها عوج وبها حماقة كانت تضيع وقتها طول الصيف فاذا طلع سهيل وهو كوكب يقرب القطب الجنوبي تطلع عندنا ابتداء البرد نبهت ووزعت القطن في القرائب استعدادا للشتاء فاضيف الكوكب اليها لهذه الملابسة البعيدة اللطيفة السحرة ... سهيل رفع بدل من كوكب او عطف اذاعت غزلها فطنها الذي يصير غزلا ولول اليه القرائب قريبة بمعنى اقاربها وعشائرها سعد الدين

١٨٠

قوله فان الهيئة التركيبية اه قيل ان الهيئة ليست بموضوعة عند المصنف لانه قال في تعريف الوضع هو عبارة عن تعيين المعنى بنفسها والهيئة ليست بلفظ وجعله اختصاص الوضع بمفردات الكلم فلا يكون الاضافة حقيقة في الاختصاص الكامل ولا مجازا في غيره عنده لانها متفرعة على الوضع اقول ينبغي ان لا يقال المص لم يجعل الافعال في ... شيء في المنطق انه لا يلزم في حصول شيء عند حصول شيء وفي عدمه عند عدمه كونه معللا به لاحتمال حصول ذلك الدوران مع شرط العلة او مع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون اجنبيا عن التاثير اربعين للامام الدوران لا بد ان على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كلا او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطها ومساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وثمة احتمالات كثيرة

قوله اوشبه ان يتضمن اي الاضافة اعتبار الطيف منسوبا الى المجاز كما في الاضافة لادنى ملابسة فان الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية موضوعة للاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه فاذا استعملت في ادنى ملابسة كانت مجازا لغويا لا حكميا كما توهم لان المجاز في الحكم انما يكون بصرف النسبة عن محلها الاصلي الى محل اخر لاجل ملابسة بين المحلين وههنا لم يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء الى الخرقاء بواسطة ملابسة بينهما بل نسب الكوكب اليها لظهور جدها في تهيئة ملابس الشتاء بتفريقها قطنها في قرائبها ليغزل لها في زمان طلوعه الذي هو ابتداء البرد فجعلت هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص الكامل وفيه لطف قوله اذا قال غبي نسبتها دان احدهما ان الاناء للمضيف وقد اضيف الى الضيف بملابسة انه في شربه منه وفي جعل هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص المكي مبالغة في اكرام الضيف ولطف بالمخاطب والثاني ان ذا بمعنى الصاحب واريد به اللبن واضيف الى الاناء للملابسة ايا ولكونه فيه فهذا اضافة لادنى ملابسة اي اذا قال الضيف حسبي ما شربت قال المضيف احلف بالله حلفة واللام في لتغني جواب القسم والباء مفتوحة بتقدير النون الخفيفة اي لتبعدن ذا انائك عني ولتجعله في غنى عني كان الطعام محتاج الى من يطعم وقد يروى بكسر اللام على تقدير ان سيد شريف على المفتاح

او مثل ان يتضمن اعتبار لطيفا المجاز كقوله اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرائب وقوله اذا قال قدني قال بالله حلفة لتغني عني ذا انائك اجمعا مفتاح

... والسماء ومنها وبين ...

او مجاز لطيف ونشر الاضافة لادنى ملابسة كقوله كوكب الخرقاء اي كوكب المراة الحمقاء قال اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرائب والتحقيق ان هيئة التركيب في الاضافة موضوعة للاختصاص المصحح لان يقال المضاف للمضاف اليه فاذا استعملت في ادنى ملابسة دون ذلك الاختصاص كانت مجازا فالكوكب نسب الى المراة الحمقاء التي تستهيأ من الضيف للشتاء حتى اذا طلع ذلك الكوكب الذي يطلع في ابتداء الشتاء شرعت في توزيع قطنها بين قرائبها ليغزل لها فجعلت هذه الملابسة بمنزلة ذلك الاختصاص حاشية

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى اولئك على هدى ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم قال العلامة في شرحه يعني انه تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا وقال السيد في مجلس اجلاسه في بلدة محفوظة سمرقند عند حضور اكابر ماوراء النهر من العلماء والفضلاء معترضا على العلامة في شرح تفسير هذه الاية بان التبعية الحرفية لا يكون تمثيلية لانها مستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا والشارح جعله تمثيلا فكيف يصح والعلامة رح كان في ذلك الوقت ساكنا في محروسة سمرقند ولما وصل اليه ذلك الاعتراض اجاب عنه وكتب على حاشية الكشاف في هذا المقام وهو قوله لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا يكون تمثيلية لانها يستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فان مبنى التمثيل ليس على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا فيما في كونه متعلق معنى الحرف وستمر عليك مرارا في كتاب الكشاف

قوله صار محل النزاع الاستعارة التمثيلية الحرفية

قوله اولئك على هدى الاية في الكشاف في معنى الاستعلاء يعني في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونحوه هو على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا بذلك في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل واقتعد غارب الهوى انتهى قوله مثل قال الحبر اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني ان الاستعارة تبعية تمثيلا فكتب في الحاشية لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا فيما في كونه متعلق معنى الحرف اقول وبالله التوفيق ومنه الاستعانة والتحقيق اما بيان المنع للمقدمة الثانية فلان الاستعلاء المطلق متعلق المعنى المطلق كلمة على وخصوصياتها متعلقات خاصة مثلا في الاية استعلاء الراكب على المركوب استعلاء ملتبس بوجه التمكن والاستقرار وذلك لان المتعلق معنى الحرف ما يرجع ذلك المعنى الخاص اليه بنوع استلزام وقد يعبر عن ذلك المعنى به في العرف وبها الاستعلاء لانه المعنى على هنا لزوم العام للخاص ويجوز تفسيره في العرف ولا شك ان المشبه به ليس مطلق الاستعلاء بل ذلك الاستعلاء الخاص فان قيل الخط ان الاستعلاء مقيد بتلك الاوصاف بلا تركيب فلما لم يكن المشبه به اذ الحكم كان مقيدا فلا بد ان يتعارضا مع عليه من حيث هو كذلك فلا يتم تلك الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معنى الحرف هنا مدلولا بلفظ مفرد الا ان المقصد الاصلي لتشبيه المقيد دون القيد بل نقول معنى الحرف الجزئي ليس بمفرد لانه مدلول بالفاظ متعددة غاية الامر ان الموضوع لفظ مفرد واما توجيه المنع للمقدمة الاولى فهو ان مبنى الاستعارة التمثيلية على تشبيه الحالة المنتزعة من امور متعددة بمثلها ومعنى

الانتزاع

انتزاع الحالة من الامور حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وفيما نحن فيه انتزاع كل من الطرفين من عدة امور لا توجب تركيبه بل يقتضي تعدد ما فيه ولا شك انه يجوز ان يقوم امر واحد مركب من حيث المجموع بلا تركيب في ذلك الامر ولا قيام بكل جزء ولا يؤاخذ من اجزاء ذلك المركب بخصوصه قال في شرح المواقف انه يجوز ان يكون امرا حالا في المجموع من حيث المجموع ولا يكون حالا في اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها وذكر مثل ذلك في بحث الوحدة من حاشية التجريد فراد وقال وهكذا جميع الاعراض التي لا تسري في محالها فاندفع ما ذكره السيد الشريف من ان المشبه مثلا اذا كان منتزعا من اشياء متعددة فاما ان ينتزع بتمامه من كل واحد منها وهو باطل فانه اذا اخذ كذلك من واحد منها كان اخذه مرة ثانية من واحد اخر لغوا بل مركبا بالضرورة واما ان لا يكون هناك لا ذاك ولا هذا وهو ايضا باطل لانه لا معنى لانتزاعه من تلك الامور المتعددة اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يجري في معنى الحرف المفرد الاستعارة التمثيلية بمعنى التركب في المأخذ فان ذلك المعنى هنا نسبة بين الراكب والمركب على وجه الاستقرار قائمة بهما متعلقة بهما منسبة عن حصولها لكنه يجري فيه التمثيلية بمعنى التركب في نفس الطرفين كما هو المشهور وقد اعترف جد بذلك حيث قال مقصود الكشاف بالمثل التشبيه لحال بحال الا ما ذكرتم من اعتبار التركب في المأخذ لا ان يكون من قبيل اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى واعلم ان الاية تحتمل وجوها خمسة احدها التجوز والاستعارة التبعية في مجرد كلمة على لتشبيه تمسكهم بالهدى باعتلاء الراكب ثانيها الاستعارة التمثيلية المركبة بان يشبه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك تركيب في كل من الطرفين لكنه لم يصرح من الالفاظ التي هي بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ منوية دون المقدرة في نظم الكلام ثالثها ان يشبه الهدى بالمركوب على طريقة الاستعارة بالكناية ويجعل كلمة على قرينة لها رابعها ان يشبه الهدى بالمركوب المتمكن بالراكب على طريقة الاستعارة بالكناية بقرينة كلمة على خامسها ان يراد بكلمة على التمسك والاستقرار جريان الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في تركيب اصلا فان المقصد بالافادة في تلك الاستعارة تشبيه حال المجموع بالمجموع ولا يخفى ان المقصد في الاية مثلا تشبيه التمسك بالهدى بنسبة الراكب الى المركوب فقط وقس على ذلك نظائره ولو سلم جريانه في الجملة فنقول لا يظهر في الاية ونظائرها فان اجزاء المشبه من المتقي والهدى مثلا لا يلائم الاستعارة وايضا جعل على داخلا على الهدى ح يغير ظاهر التصرف في الهيئة لا في اجزائها تقديرا الاستعارة التمثيلية هذا غاية التحقيق في الكلام المشتمل على الاوهام بحيث يندفع الملام الينا بالتمام على افادة جرى في المقام والله الموفق للاتمام

حفيد

لا يتصف اللفظ بالحقيقة والمجاز قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل و التعيين تلويح والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا تلويح

الحقيقة اللغوية لا تترجح على الحقيقة الاصطلاحية ولا على العرفية ولا على المجاز المشهور عند اهل البلاغة وكذا لا يترجح احد من الثلاثة على الحقيقة اللغوية حسن چلبي على المطول

فالتنقيح فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة معنية بالجهة التي باعتبارها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا تلويح

امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو باعتبار التناول تلويح امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو في الارادة لا في الوقوع تلويح ولا نمنع امانة ابا الم فيتناول تنكوحة الاب وطئا او عقدا صحيحا وكذلك لفظ الاباء يتناول الاباء والاجداد وان كان فيه جمع بين الحقيقة و

الحقيقة لغوية وشرعية وعرفية خاصة او عامة لان واضعها ان كان واضع اللغة فلغوية وان كان الشارع فشرعية والا فعرفية والعرفية ان تعين صاحبها نسبت اليه كقولنا كلامية ونحوية والا بقيت مطلقة مثال اللغوية لفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص ومثال الشرعية لفظ صلوة اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في العبادة المخصوصة ومثال العرفية الخاصة لفظ فعل اذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الكلمة المخصوصة ومثال العرفية العامة لفظ دابة اذا استعمله المخاطب بالعرف العام في ذي الاربع وكذلك المجاز المفرد لغوي وشرعي وعرفي مثال اللغوي لفظ اسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في الرجل الشجاع ومثال الشرعي لفظ صلوة اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء ومثال العرفي الخاص لفظ فعل اذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الحدث ومثال العرفي العام لفظ دابة اذا استعمله المخاطب بالعرف العام في الشاة المصباح

كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ تلويح

ولا كذلك المشترك اللفظي فان صلوحه انما هو بتعدد الوضع سعد الدين على الكشاف
المشترك موضوع لمعان متعددة بجعل كل منها على سبيل البدل تلويح
المشترك اللفظ الموضوع للمعنى وضعا متعددا ساوى

اللفظ ان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك شارح الاظهار

المشترك لا يجوز استعماله في جميع معانيه اما مطلقا كما ذهب اليه الجمهور واما على الخصوص اعني اذا كانت متضادة كما في لفظ القرء ونظائره سيد على المفتاح

واعلم ان المفهوم من كلام قدس سره في حواشي شرح التلخيص حيث قال بل الواقع التردد بين المعنيين مطلقا عند من لا يقول بعموم المشترك واذا كانا متنافيين كما في المثال المذكور اعني القرء عند الكل يدل على ان المراد بالتنافي هو التنافي بحسب المفهوم والمفهوم من التلويح وغيره من كتب الاصول ان المراد هو التنافي في الارادة بان لم يمكن الجمع بين المعنيين فيها مثل قولك افعل مرادا به الوجوب والاباحة حتى لو قيل اقرأت هند بمعنى طهرت وحاضت وفي الدار الجون اراد الاسود والابيض يجوز عند القائل بالعموم حسن جلبي على المطول

وربما يكون الوضع المعنى الاول في المشترك قبل التشاركين سعد الدين للمفتاح
ربما يكون واضع المشترك متعددا سعد الدين للمفتاح
المشترك ما وضع لمعنيين او اكثر وضعا متعددا

اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان توضيح
فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل المشترك بين المعنيين فقط وبهذا التعريف يخرج الاسماء التي وضعت اولا لمعان لجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض تلويح
حظ اجاب عنه بعض المتأخرين بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او بالنوع او ان لا يتخلل بين الوضعين نقل هو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه ثم يمكن ان يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه وهو وضع اللغة والية فيمنع عدم كونها من المشترك ونصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق حسن جلبي

الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب والينبوع والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء ونحوه بنا ان فيه الامران باعتبار فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا بالاشتراك الموجود بين جميع الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية لا انه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه ولذا قال بعض الشارحين الشيء عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار القاضي ابي زيد لا مشترك لفظي رهاوي حاشية ابن ملك على المنار

المشترك ما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل منار
وذلك بان يكون موضوعا لمعنى مرة ولمعنى آخر مرة اخرى رهاوي
المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فاكثر وقد ذكر المصنف هذه الحدود في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك اسنوي شارح منهاج البيضاوي

الرابع ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فان وضع لكل اي لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر اسنوي
واما المشترك ان المشترك فيه ليكن المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه حذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحا لما اشترك فيه المعاني فمعنى اللفظ وضع اولا لتعين للدلالة على معنى بنفسه وضع لكثير المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج المفرد لما كان خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فالطويل لا يجد على المجاز ملا خسرو

وقولهم زاد فيه بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق افراد معنى واحد كالعين اذا اريد به جميع افراد الجارية او الباصرة
فانه عام وليس مستغرق لجميع ما يصلح له من المعاني وقال بعض الفضلاء احترازا عن دخول المشترك اذا اريد به جميع معانيه ومن جوز
اللفظ المستغرق لمعناه الحقيقي والمجازي لعدم جواز ذلك عند ابي الحسين وقيود الحد قد يكون للافادة كونه جامعا وقد لا يكون للافادة

كونه مانعا وانما استعمل ابو الحسين هذا القيد لان اللفظ عنده لا يصلح لاطلاقه على معناه الحقيقي والمجازي ولا لاطلاقه على معنييه الحقيقيين ابهري

قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج
المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد شرح مختصر منتهى للعضد اذ لو لا هذا القيد لما صدق الحد
على لفظ العين المتناول لجميع افراد الباصرة مع انه عام واللزوم في عمومه استغراقه لجميع افراد معانيه المتعددة وهذا معنى
قول الامام في المحصول لك ان تقول بوضع واحد احترازا عن المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول
مفهوميه معا ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد
المفهومين بل افراد مفهوم واحد تفتازاني في شرح الشرح

وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا تأمر عضد احترز بقوله من جهة
واحدة عن المشترك مثلا كالعين مثلا فانه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها والاستعمال فيها وعلى الجارية من جهة
الوضع والاستعمال فيها تفتازاني قوله من جهة واحدة يخرج المشترك بالنسبة الى مفهوميه عند من
لا يجوز عمومه بالنسبة اليهما لان دلالته عليهما من جهة وضعين لا من جهة وضع واحد ويدخله بالنسبة الى فردي
مفهوم واحد لان دلالته عليهما من جهة وضع واحد ابهري

واعلم ان ارباب البلاغة واصحاب الصناعة للمعاني مطبقون لسنة الاطباق على ما ذكر الارباب البلاغة الكلمية
اعني علماء البيان ظاهرة واما ارباب البلاغة السليقية فهم ايضا مطبقون على ذلك بحسب المعنى لانهم كانوا يعلمون
ان المعاني مجملة ويوردونها في موارد الكلام وان لم يعلموا ان الاصطلاحات وتفاصيلها والابلغ من المبالغة لا من البلاغة
ان المجاز اكمل واقوى في الدلالة على ما اريد به من الحقيقة على ما اريد بها سيد على المفتاح

اعلم ان ارباب البلاغة مطبقون على ان المجاز ابلغ من الحقيقة مفتاح

قوله ابلغ من المبالغة دون البلاغة تفتازاني قوله ابلغ من
المبالغة دون البلاغة هذا على مذهب سيبويه فانه جوز بناء افعل التفضيل
من المزيد فيه قياسا واما لم يجعله من البلاغة لان الكلمة لا يوصف بالبلاغة
المقصود ان كل مجاز ابلغ سواء كان كلمة او غيره او على تقدير جواز وصفها
بالبلاغة انما هو مذهب ابن الاثير وصاحب الايضاح واما على مذهب
تقول كل فصيح بليغ فيوصف بها فلا يجوز ان يجعل من البلاغة ايضا لان كل
مجاز لا يجب ان يكون فصيحا فضلا عن ان يكون افصح وايضا دليلهم
على الابلغية وهو دعوى وجود الشيء ببينة اعني الملزوم انما يدل على المبالغة
لا على الفصاحة واما ما ذكر رحمه الله في حواشي الكشاف في قوله تعالى حتى
يتبين لكم الخيط الابيض ان الاستعارة ابلغ انما دخل في المبالغة او في البلاغة
فهو وان لم يكن معناه ان اتصاف الاستعارة بالبلاغة وزيادتها فيه
يلزم اتصاف الكلمة بالبلاغة بل اتصافها بزيادة دخلها في البلاغة لكنه
بعيد لان المتبادر من الابلغ المتصف بزيادة البلاغة لا بزيادة دخل فيها مع
ان زيادة الدخل في كل مقام من الحقيقة في بعض المقامات ادخل في البلاغة

مصنفك

يقال انه ابلغ ارسالا فيه فالمعنى ان المجاز والكناية مما يبالغ فيه مبالغة اكثر حيث يبولغ في تقرير معنيهما او تحقيقهما قوله ابلغ
اخذ هذا انه اخذ من المزيد فيه كقولهم هو اعطاهم للدينار والدرهم وثانيهما انه مبني للمفعول وذلك انه مجاز وان الشذوذ
وصف اللفظ لكونه مبالغة في تقرير معناه وتحقيقه وانما لم يجعلوا الابلغ من البلاغة فيكون المعنى ان كلا منهما فيه كناية

اطبق البلغاء على ان المجاز والكناية ابلغ من الحقيقة والتصريح لان الانتقال فيهما من الملزوم الى
اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم من اللازم
وهنا ظ واما الاشكال في بيان اللزوم في سائر انواع المجاز واطبقوا ايضا على ان الاستعارة التحقيقية
والتمثيلية ابلغ من التشبيه لانها نوع من المجاز وقد علم ان المجاز ابلغ من الحقيقة وانما قيد الاستعارة
بالتحقيقية والتمثيلية لان التخييلية والمكنى عنها ليستا من انواع المجاز قال الشيخ عبد القاهر وليس
السبب في كون المجاز والاستعارة والكناية ابلغ ان واحدا من هذه الامور يفيد زيادة في نفس المعنى لا يفيده
خلافه بل لانه يفيد تاكيدا لاثبات المعنى لا يفيده خلافه فليست مزية قولنا رايت اسدا على قولنا رايت
رجلا هو والاسد سواء في الشجاعة ان الاول افاد زيادة في مساواته الاسد في الشجاعة لم يفدها الثاني
بل الفضيلة هي ان الاول افاد تاكيد الاثبات تلك المساواة لم يفده الثاني وليست فضيلة
قولنا كثير الرماد على قولنا كثير القرى ان الاول افاد زيادة لقراه لم يفدها الثاني بل هي ان الاول افاد تاكيد
لاثبات كثرة القرى لم يفده الثاني واعترض المص بان الاستعارة اصلها التشبيه والاصل في وجه الشبه
ان يكون في المشبه به اتم منه في المشبه واظهر فقولنا رايت اسدا يفيد للرجل شجاعة اتم مما يفيدها
قولنا رايت رجلا كالاسد لان الاول يفيد له شجاعة الاسد والثاني يفيد شجاعة دون شجاعة
الاسد فكيف يصح القول بانه ليس واحد من هذه الامور يفيد زيادة في نفس المعنى لا يفيده خلافه ثم اجاب
بان مراد الشيخ ان السبب في كل صورة ليس هو ذلك وليس المراد ان ذلك ليس بسبب في شيء من
الصور فهذا يتحقق في قولنا رايت اسدا بالنسبة الى قولنا رايت رجلا كالاسد لا بالنسبة الى قولنا
رايت رجلا مساويا للاسد او زائدا عليه في الشجاعة ولا يتحقق ايضا في كثير الرماد وكثير القرى وكذلك
وهذا وهم من المص بل معنى كلام الشيخ ان شيئا من العبارات لا يوجب ان يحصل في الواقع زيادة في المعنى
مثلا اذا قلنا رايت اسدا فهو لا يوجب ان يحصل لزيد في الواقع زيادة شجاعة لا يوجبها قولنا رايت رجلا
كالاسد وهذا كما ذكر الشيخ من ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى او نفيه معا وانا قاطعون بان المفهوم من الخبر
ان هذا الحكم ثابت او منتف وقد بينا ذلك في بحث الاسناد المجازي والدليل على ما ذكرنا انه قال فان قيل مزية
قولنا رايت اسدا على قولنا رايت رجلا مساويا للاسد في الشجاعة انه اتم وان الاول يعلم من طريق المعنى
وفي الثاني من طريق اللفظ قلنا لا يتغير حال المعنى في نفسه بان يكنى عنه بمعنى اخر ولا يتغير معنى كثرة القرى بان
يكنى عنه بكثرة الرماد فكذا لا يتغير معنى مساواة الاسد بان يدل عليه بان يجعل اسدا وهذا صريح في ان مراده
ما ذكرنا والمص كثيرا ما يغلط في استنباط المعاني من عبارات الشيخ لافتقاره الى تامل وافر والله اعلم مطول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق التغليب اعلم ان التغليب في الكلام توسع شايع في لسان العرب مدار على جعل بعض المفهومات تابعا لبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنها بعبارة مخصوصة للمغلب بحسب الوضع الشخصي او النوعي ولا عبرة للوحدة والتعدد ولا في جانب الغالب ولا في جانب المغلوب وقد يغلب الواحد على الواحد كما في القمرين والعمرين وقد يغلب المتعدد على المتعدد كما في قوله تعالى ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله على بعض الوجوه وقد يغلب المتعدد على الواحد كما في قوله تعالى كانت من القانتين وقد يغلب الواحد على المتعدد كما في قوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون واما الاعتبار للنكتة التي تقتضيه والاختصار نكتة مشتركة بين الاقسام كلها فهو لا يكفي في تعيين واحد من الوجوه المذكورة بل لا بد فيه من مخصص ومعين كالتذكير في القمر والخفة في العمر والتحقير في ما يعبدون والتعظيم في وكانت من القانتين وفي وما ربك بغافل عما تعملون الآية التعظيم في الاول كالغلبة عليه وفي الثاني للمغلب وبالقيد الاخير خرج المشاكلة فان فيها ايضا جعل بعض المفهومات تابعا لبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنه بعبارة المتبوع الا انه يعترفها عن كل من المشاكلين بعبارة مستقلة فان قلت هل يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في التغليب قلت تلك شبهة تختلج في البال قبل الوقوف على حقيقة الحال قال الفاضل التفتازاني في اوائل سورة البقرة من شرح الكشاف وشبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز واردة في باب التغليب اجمع وقد فرغ من حل تلك الشبهة في شرح قول صاحب الكشاف قلت المراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على ما لم يوجد كما تغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال انا وانت فعلنا وانت وزيد تفعلان ولانه اذا كان بعضه نازلا وبعضه منتظر النزول جعل كان كله قد نزل وانتهى نزوله حيث قال يعني ان الوجه في التعبير عن الماضي والآتي بلفظ الماضي اما تغليب ما حصل له الوجود على ما لم يحصل واما جعل المترقب بمنزلة المتحقق فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق ويرد على الوجهين ان جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعم المعنى المجازي والحقيقي ليكون من عموم المجاز

واما نحو جمع جانب اللفظ على جانب المعنى كما في قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون فليس من هذا الباب اذ لا جمع فيه كما انه من الفن الدقيق فانه قد اشتبه على كثير منهم السكاكي منه

ظن بعض الافاضل ان المراد من الاختصار الاختصار بالنسبة الى اصل المعنى وليس كذلك بل المراد منه الاختصار بالنسبة الى ما يحتاج اليه المقصود من الكلام وهو مهمة وكانت من جملة الرجال الكاملين في العبادة وبلغت مبلغهم حتى عدت من زمرتهم ولا يخفى وجه الاختصار للتثنية على عبد الرؤف

لا وجه لارادة مهمة اذ لا تغليب على اجزائه على صيغة جمع المؤنث حتى يكون التعظيم معتبرا للاحد وجهي التغليب كما هو المتفهم من البيان لواحد

والجواب ان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ

وههنا اريد المعنى الذي بعض اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض فلا جمع كلامه وقد ظهر

بما بين ان من قال انه من المجاز لكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له لنوع تلبس بينهما كتشابه

وكونه لم يصب في قوله كتشابه لما عرفت ان اعتبار علاقة التشابه في طريق الاستعارة

وهو غير طريق التغليب فانه من قبيل المجاز المرسل فتامل اقول قد تبين مما ذكر ههنا

انه لم يصب فيما قال في فصل الحروف المعاني من التلويح وكثيرا ما يسمى الجمع حروفا تغليبا

او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول وجه لان في الثاني يلزم

الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة حيث رجح الوجه الاول

على الثاني بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز مع انه شبهة واردة على كل منها وحلها ايضا

مشترك ثم ان موجب ما ذكر من ان يكون الاول وجها دون الثاني لان الاطلاق المذكور غير

مخصوص لمن يجوز الجمع المذكور فافهم واعترض عليه بان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول

ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة التغليب

الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول ح يلزم

ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل صورة من صور الجمع اقول

في الجواب ما ذكر الفاضل المذكور في بحث الجمع بين الحقيقة والمجاز من التلويح بقوله

لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار

اطلاق اسم البعض على الكل ودفعه بقوله لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا

متحققا له اسم واحد لان الجزء يعني لانتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من

الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري محض

وقد يحقق عن هذا ما قال في دفعه ما ذكر ويمكن ان يجاب عنه بما اشار اليه الفاضل الشريف

في حاشية الكشاف من ان الجمع من صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين

باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم

يستعمل اللفظ في كل منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني

والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط لجعلها معنى واحدا عرفا لقصد اليه باللفظ

في استعمالات اللفظ اقول لم يرد الجواب على الوجه المذكور خارج عن

المناظرة لان وظيفة المجيب البيان لان قوله ولا يلزم الخ جواب سؤال مقدر حاصله المنع

كما لا يخفى ثم اقول الجواب الذي ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وارتضاه

الفاضل الشريف لا يقطع عرق الشبهة لانه انما يتمشى في مثل القمرين وما نعبد وفي القوم

اذا اطلق على جماعة فيهم امراة واما في نحو قولك رايت احد عشر رجلا اذا كان فيهم امراة فلا

في مثل القمرين وكذا في نحو اولتعودن لان العود ان اجري على معناه الحقيقي الى المعنى المجازي فلا

تغليب وان ابقي على معناه الحقيقي يلزم المحذور المذكور ولا مجال للتركيب بينهما فتامل قال صاحب

المفتاح وباب التغليب باب واسع يجري في كل فن قال الله تعالى حكاية عن قوم شعيب لنخرجنك

يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا بحكم التغليب والا فما كان شعيب

في ملتهم كافرا مثلهم فان الانبياء عليهم السلام معصومون ان يقع منهم صغيرة فيها نوع نفرة

فما بال الكفر اقول فيه نظر لانه ان اراد ان شعيبا عليه السلام لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم

في اعتقادهم ايضا فلا نسلم ذلك وما ذكر بقوله فان الانبياء الخ لا يدل على ذلك انما دلالته على

~~انه عليه السلام لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في اعتقادهم ايضا فلا نسلم ذلك وما ذكر بقوله فان~~

~~الانبياء الخ لا يدل على ذلك انما دلالته على انه لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم~~ في الواقع وان اريد

انه عليه السلام لم يكن في ملتهم في الواقع فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه ان لا يكون في

ملتهم في اعتقادهم ايضا وكونه في ملتهم في اعتقادهم يكفي في صحة قولهم ذلك على انه يجوز

ان يكون العود بمعنى الصيرورة وهو كثير في كلام العرب كثرة تاسيسا تكاد تسمعهم

يستعملون صار مكان عاد ويقولون ما عدت اراه عاد لا يكلمني ما عاد لفلان قال

ثم ان شعيبا عم اجرى جوابه على وفق ما قالوا انه كالمنازعة فيما لا يجدي فقال ان عدنا

في ملتكم فلا تغليب فيه ايضا كما زعم الزمخشري والسكاكي وقال الزيدي في شرح المفتاح

وليس في قوله بعد اذ نجانا الله منها دلالة على ما دل عليه ان عدنا في ملتكم بناء على ان النجاة منها

انما يكون بعد الدخول فيها على ما يسبق اليه الوهم لان النجاة عن الشيء انما تكون بعد الدخول

فيه اقول ومن ههنا تبين انه لا اثار في قوله اذ نجانا الله منها عن حمل عاد على معنى صار

كما يسبق الى بعض الاوهام واما التمسك بما قيل ان صار لا يتعدى بفي فليس بشيء لان

التعدية خاصية اللفظ لا اختلاف لانيا في الاتحاد ذلك الرضى ولا يتوهم ان في التعدية

بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت

ومن هنا يتبين المناقشة نرد على كلام الزمخشري حيث قال والانبياء عليهم السلام
لا يجوز عليهم من الصغاير الا ما ليس فيه تنفير فضلا عن الكباير فضلا عن الكفر منه

ان زيدا قائم واحد الآن عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا للفرق معنوي
بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي
دون الآخر ثم قوله فما بال الكوثر لم ينصب نحوه لان صغيرة بها نوع نفرة اشد امتناعا في حق الانبياء
عليهم السلام من سبق الكفر لان في الاول دلالة على خساسة النفس بخلاف الثاني ولذلك
اتفق الكل على امتناع الاول دون الثاني قال صاحب الكشاف في ان النجم فان قلت ما
كانت خيانتهما يعني خيانة امرأة نوح عم وامرأة لوط عم قلت نفاقهما وابطانهما الكفر وتظاهرهما
على الرسولين فامرأة نوح عم قالت لقومه انه مجنون وامرأة لوط عم دلت على ضيفانه
ولا يجوز ان يراد بالخيانة الفجور لانه سمج في الطباع نقيصة عند كل احد بخلاف الكفر فان الكفار
لا يستقبحونه بل يستحسنونه ويسمونه حقا انتهى وهذا صريح في ان الكفر اهون من النقيصة فيها
لنوة الطباع نظرا الى منصب النبوة ومقام الدعوة وان كان الكفر في حد نفسه اشد النقائص
واغلظها فافهم وفي شرح الفاضل الشريف للمفتاح فمن انواعه ان يغلب الاكثر من جنس
على اقله فينسب الى الجميع ما هو منسوب الى الاكثر كما في قصة شعيب عم اذا غلبت اتباعه
عليه في نسبة العود كما غلب هو عليهم في الخطاب فني قوله ولتعودن تغليبان اقول
فيه بحث وهو ان التغليب في الخطاب انما يلزم ان لو لم يكن ذلك الخطاب في محضر من اتباعه
اذ لو كان في محضر منهم يجوز ان يكون الخطاب اليه عليه السلام والى سائر الحاضرين من اتباعه معا
بلا تغليب ولا دلالة في سياق الآية الكريمة على تعيين الحال ولذلك لم يلتفت صاحب الكشاف
وغيره الى التغليب ولا دلالة في الخطاب والله اعلم بالصواب ومنها قوله تعالى وكانت
من القانتين اي كانت مريم من المطيعين وكان موجب القياس القانتات لان صيغة
الجمع بالواو والنون انما هي للذكور خاصة بحكم الوضع فاطلاقها على الاناث تغليب للذكور على الاناث
والنكتة الاشعار بان طاعتها لم تقصر عن طاعة الرجال حتى عدت من جملتهم وادخلت
في التعبير عن الذكور فالتغليب المذكور حكم النكتة لا العكس كما توهمه عبارة السكاكي حيث
قال عدت الانثى من الذكور بحكم التغليب وقد تداركه الشارح الفاضل حيث وجهها
بقوله اي جعلت بمنزلتهم في التعبير بلفظ مختص بالذكور وضعا فان قلت ما تقول في
قول من قال من اشد ابنه وكانت مريم من اعقاب هرون عم فلا تغليب في الآية لان معناه
على ان يكون تبعيضية قلت لا ارى له وجها لان فيه تنزيلا للكلام عن درجة تبضيع بلك

الكتة

فيه انه لا شبهة ان المستثنى منه ضمير الجمع وهو اما ان يرجع الى الملائكة فلزم المصير الى الانقطاع واما ان يرجع الى الملائكة والشياطين وهو لا يجوز
لان الشياطين غير مذكورين فيلزم صرف كلام البلغاء الى الاخلال فلا بد من المصير الى التغليب كيلا يلزم احد المحذورين عبد الرؤوف
منشأ الغفلة عن قول المؤلف دلالة وقد ضعفه بعض الاستاذين بان الاستثناء كما يكون عن المنطوق كذلك يكون
عن المفهوم لبعض من الاذكياء
وفي عبارة دلالة في الامر بالسجدة وكلامنا في فسجدوا ولا يلزم من تمت الملزوم
في الاول اعتباره في الثاني بل لا يستقيم كما لا يخفى الا ان يرجع ضمير الجمع الى الفريقين ومرجعه عدم التعمق في مرام الكلام عبد الرؤوف

١٨١

النكتة اللطيفة بل نقول فيه تفويت لوجه مطابقة الكلام لمقتضى المقام فان المقام
مقام توصيفها بجهات الفضل والمزية والكون من اعقاب نبي من الانبياء مما لا يتوقف
فيه الاقدام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال السكاكي وقال الله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس عد ابليس من الملائكة بحكم التغليب عد الانثى من
الذكور وهذا على وفق ما ذكر الزمخشري من ان الاستثناء متصل لانه كان جنيا واحدا
بين اظهر الالوف من الملائكة مغمورا بهم فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثني استثناء
واحدا منهم واقول لا حاجة الى التغليب في تصحيح اتصال الاستثناء فان مبناه على
عموم الامر بالسجود لابليس وذلك لا يلزم ان يكون بتعميم عبارة الملائكة فان للعموم المذكور
طريقا آخر وهو الدلالة وذلك ان الاكابر اذا كانوا مامورين بالتذلل لاحد فكون الاصاغر
مامورين به بالطريق الاولى فالامر بالسجود وان كان بعبارة مخصوصة بالملائكة لكنه
بدلالته عام لابليس ايضا وبهذا التفصيل تبين ما في التعليل الذي وقع في كلام الفاضل
الشريف حيث قال في شرح المفتاح فان ابليس داخل فيما اريد بلفظ الملائكة ولذلك
تناوله الامر بالسجود وكان استثناؤه من قوله فسجدوا متصلا من القصور فافهم و
لا تكن من القاصرين ثم قال السكاكي ومن هذا الباب قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون غلب جانب
انتم على جانب قوم اقول وقد نبهت فيما سبق على انه ليس من هذا الباب ثم
قال وكذا وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرأ بالتاء الخطاب اي انت يا محمد وجميع المكلفين وغيرهم
اقول انما قال فيمن قرأ بالتاء الخطاب اذ لا اشتباه في من قرأ بالياء لصحة الاخبار
عن الغائبين بيعملون من غير ان يكون تغليب بخلاف الاخبار عن المفرد الحاضر بتعملون
فانه لا يصح بدون التغليب ومن وهم ان العيد المذكور لانه على قراءة الغيبة لا يحمل على
تغليب عليه الصلوة والسلام اذ لم يعهد في كلامهم تغليب الغائب وان كان اكثر على
المخاطب ولا تغليب احدهما على المتكلم فقد وهم حيث زعم انه لولا عدم العهد لتغليب
الغائب على المتكلم لكان الكلام المذكور مظنة التغليب وقد عرفت انه ليس كذلك
لصحة الكلام حينئذ بدون التغليب ثم اقول في زعم الزمخشري ان قوله انا وانت فعلنا
تغليب المتكلم على المخاطب على ما صرح به فيما نقلناه فيما سبق من كلامه وبناء عليه ان
الضمير في فعلنا موضوع للمتكلم مع الغير وقد استعمل في معناه الحقيقي بلا تغليب

فان قلت تعدد الجن من الدواب
تغليب العقلاء
على غيرهم قلت لا لانه لو لم يكن
بكون نفيه دليل على التغليب فكان
منه ولا للعقلاء خاصة بل بما
هو صالح للعقلاء وغيرهم والارادة
العموم من الكشاف في سورة

صحة الكلام بدون التغليب لا ينافي
كونه مظنة للتغليب اذ هو
من باب من ابواب البلاغة بل
هذا الكلام من هذا القائل من قبيل
تشبيه الطرفين وهو ... من
عادته ... عبد الرؤوف

قال الزمخشري في تفسير سورة الحجرات بعد بيان اختصاص القوم بالرجال واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين ولكن قصد ذكر الذكور وترك ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن انتهى

والجواب عنه بما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وهو ان ذلك اذا لم يعبر عن غيره بلفظ الخطاب او الغيبة اما اذا عبر عنه باحدهما فحقه ان يجري على تلك الطريقة الا ان يجعل التعا للمتكلم لا الشيء لانه لا تحقيق في التغليب ثم يثبت العدول عن مقتضى الظاهر ولا يلزم التغليب بل هو اقرب لما الالتفات من التغليب كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد والله ولي الارشاد ثم قال السكاكي وكذا يذرؤكم في قوله ثم جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه خطابات لما للعقلاء والانعام مغلب فيه المخاطبون على الغائب والعقلاء على ما لا يعقل يعني اقتضى المقام شمول الخطاب في يذرؤكم للعقلاء والانعام وذلك بجمع التغليبين في لفظه كم فان في مجيء الكاف دون الهاء تغليب المخاطب على الغائب وفي مجيء الميم دون النون تغليب العقلاء على ما لا يعقل اقول لقائل ان يمنع اقتضاء المقام شمول الخطاب فيه للفريقين ولقول خص الخطاب بذوي العقول لعدم صلاحية الخطاب لغيرهم ثم ان تخصيص الخطاب لهم لا يستلزم تخصيص الحكم المذكور بهم كما ان تخصيص الخطاب في قوله نولكم والقلم لم يستلزم تخصيص الحكم المذكور بهم فهو السكوت عن بيان الحكم في الانعام لانه مفهوم بطريق الدلالة وهذا من قبيل الايجاز والاختصار لا من التغليب كما لا يخفى على ذوي الاعتبار ثم قال ومنه قولهم الابوان للاب والام والقمران للشمس والقمر والخافقان للمغرب والمشرق قال الشارح والخافق هو المغرب من خفوق النجم اذا غاب وقيل المشرق لانه تخفق منه الكواكب اي تلمع اقول التغليب فيه غير ظاهر كلام الجوهري حيث قال والخافقان افق المغرب والمشرق قال ابن السكيت لان الليل والنهار يخفقان فيه خلافه قال الزمخشري اعلم ان التغليب قد يكون لشرفه بغلب وفضله كما في الوالد وقد يكون لمذكورية مذكرا كما في القمران وقد يكون لخفة حروفه بالنسبة الى المغلب عليه كما في عمران وقد يكون لكثرته كما تلي عليك فيما تقدم من الآيات التي ذكرت يعني في قصة شعيب عليه السلام وقصة لوط عليه السلام وقصة مريم وقصة آدم عليه السلام وقال الازهري والعمران ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فغلب عمر لانه اخف الاسمين وقيل المراد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقيل سنة العمرين قبل خلافة عمر بن عبد العزيز يعني ما جاء في حديث انهم قالوا لعثمان رضي الله عنه يوم الدار نطلب سنة العمرين ثم قال الازهري قال ابو عبيدة فان قيل كيف بدأ بعمر قبل ابي بكر وهو قبله وهو افضل قلت العرب يفعل ذلك

فانه قال في شرح الكافية وقد يثنى ويجمع غير متفقين في اللفظ بعد جعلهما متفقي اللفظ بالتغليب بشرط تصاحبهما وتشابههما حتى كانهما شيء واحد كما في ابي بكر وعمر فقالوا العمران وكذا القمران والحسنان ويتبغي ان يغلب الاخف لفظا كما في العمرين والحسنين لان المراد بالتغليب التخفيف فيختار ما هو ابلغ في الخفة وان كان احدهما مذكرا والاخر مؤنثا لم ينظر الى الخفة بل يغلب المذكر كالقمرين في الشمس والقمر انتهى كلامه الا انه غير قوله وينبغي ان يغلب بقوله ثم المعتبر ابو عمر الحسن لانه

ويؤخر الافضل الافضل لقولهم ربيعة ومضر وسليم وعامر ولم يترك قليلا ولا كثيرا وعن قتادة انه سئل عن عتق امهات الاولاد فقال عتق العمران فمن بينهما من الخلفاء امهات الاولاد يعني قول قتادة العمران عمر بن عبد العزيز يعني انه لم يكن بين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما خليفة اقول قد عرفت فيما سبق ان التغليب من قبيل المجاز والتجوز في نحو العمرين والقمرين بحسب الصيغة لا بحسب المادة فان صيغة التثنية موضوعة بالوضع النوعي للفردين من جنس مادته فاطلاقه على فردين احدهما من جنس مادته والاخر من جنس مادته يكون مجازا بطريق التغليب فيما هو من جنس مادته على غيره ولا يجوز في مفرده كما توهم الفاضل الشريف حيث قال في شرح المفتاح تبعا للرضي ومنها تغليب احد المتناسبين على الاخر بان يطلق اسمه على الاخر ويثنى بهذا الاعتبار وقصد اليهما ثم المعتبر هو الاسم الاخف الا ان يكون الاثقل مذكرا كالقمرين ثم انه لم يصب في عبارته الاثقل فان احد الاسمين اذا كان اخف يكون الاخر خفيفا لا ثقيلا فاين الاثقل فكان حقه ان يقول الا ان يكون الاخر مذكرا ثم قال فان قلت مجرد اطلاق الاسم على الاخر لا يكفي في التثنية كما في المشترك بل لا بد من الاشتراك في معنى ليصير من جنس واحد قلت هو مختلف فيه فقد جوز بعضهم ان يقال قرءان للطهر والحيض وعينان جارية وباصرة اقول لا يخفى ما في هذا الجواب على ذوي الالباب فان المسئلة المختلف فيها لا يصح ان يكون مبنى لامر متفق عليه ثم قال وايضا جاز ان يجعل الاخر مسمى باسمه ادعاء ثم يؤول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم شاملا لهما فيثنى باعتباره كما قيل في العلم فيكون الابوين المسميين بالاب ولا يخفى ما فيه ايضا من التعسف وقد رده بعضهم على ما اعترف به نفسه في الحاشية بقوله والاولى ان يقال الاعلام لكثرة استعمالها وكون الخفة مطلوبة فيها يكفي في تثنيتها وجمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس

تم كملت رسالة التغليب

لابن كمال الوزير نور كل

قال الرضي وعند المصنف تردد في جواز تثنية وجمعه باعتبار معانيه المختلفة منع من ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزه على الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والاندلسي

قال الرضي ولا يصح ان يبدل لتثنية العلم وجمعه على صحة تثنية المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة

قوله وباب التغليب باب واسع فيل كانه نوع من المجاز لكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له لنوع تلبس بينهما كتشبيه ونحوه قال الفاضل سعد الملة والدين في اواخر سورة النساء في حاشية الكشاف ان باب التغليب احق مذهبه شبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز لعل كل فرع ما قال صاحب التبيان في تعريف التغليب هو ترجيح احد المعلومين على الاخر واطلاق لفظه عليهما قيل بهذا القيد خرج المشاكلة لان اطلاق اللفظ فيهما على كل واحد من المعلومين لا عليهما معا كما في التغليب اقول فيه بحث لان التغليب في مثل قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون غير داخل فيما ذكر لانه اتي فيها بغير اللفظ الموضوع له وغيره واطلق لفظه عليهما معا وفي هذا المثال غلب جانب المعنى على جانب اللفظ ولوحظ في صيغة الخطاب جانب المعنى فقط فاستعملت فيما فيه خطاب لان المجموع كالتنصيص تعريفه واكثر امثلته بخلاف تغليب المخاطب على الغائب في مثل انت وزيد فعلتما فان فعلتما مستعمل فيهما معا ولا يلزم من هذا ان يكون صور عموم المجاز المستعمل في المعنى الثالث مثلها من التغليب حاشية على التبيين على المفتاح لابن التبار

قوله وجميع باب التغليب من المجاز ينتقض بقوله تعالى بل انتم قوم تجهلون اذ لم يستعمل الالفاظ الا فيما وضعت لها وكذا الهيئة التركيبية ولم يسند الفعل الا غيرها هو له في الواقع الكلام الا ان يقال هذا من قبيل التغليب فان افراد التغليب سوى ما ذكر من المجاز وهو واحد فيما بينهم بمجاز فجعل الجميع مجاز التغليب او يقال المجاز في الاسناد فان حق صيغة الخطاب ان لا يسند الا لما عبر عنه بلفظ الخطاب فانه فاسد لشيء على المطول التغليب من المجاز لان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له الا ترى ان القانتين لفظ موضوع للمذكور من الموصوفين به فاطلاقه على الذكور والاناث اطلاق على غير ما وضع هو له كما في البرهان انتهى

والا فقيدوا بالعلوم لانها لم تبحث في المحاورات بل مدار حسن الكلام عند البلغاء على المعاني المجازية التي اكثرها مدلولات الالتزامية والعلوم فانها دونت للتعليم فيها عما يخل بالفهم سيد شريف

وما قيل لفظ السقف اذا اريد الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون بها مجازا وانما يطلق السقف بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار تصحيح الوضع قول والزجاجية

برهان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي وهذا معتبر لا ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع بالنوع من حيث هو كذلك وانما تتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل حد التضمن دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فلا تكون لا من حيث هو ذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة تلويح

دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام فلا يصير بذلك مجازا افهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع تلويح

قوله هذا اشارة الى ان الاشارة المذكورة ثمة بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة الالتزامية في الصورة الثانية وانفراد دلالة الالتزام في الاولى

قوله لا باعتبار دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع قال الفاضل الشريف هذا انما يصح على قول من فسر الوضع بتخصيص اللفظ بازاء المعنى فانه يوجد في المجاز الوضع النوعي والدلالة المطابقية واما لو فسر الوضع بتخصيص اللفظ بازاء المعنى ليدل عليه بنفسه من غير اعتبار امر زائد عليه وهو الاقرب لان التعريف الذي اخذ فيه قيد الاقامة لا يكون في المجاز الوضع النوعي ولا الشخصي ولا الدلالة بالمطابقة صح ظ

والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ بدلالة الالتزام كان ثبوت النسب موجب للحرمة الاولى والثاني ان المراد بالاول ما يثبت فلذلك المنافات ايضا والفرق بين التحريم النكاح لما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم التحريم الذي يثبت بهذا ما فاف لذلك اللفظ ثم هذا انما يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه في حق التحريم وذا لا يجوز ايضا لان

السقفاة توضيح

لا يقال انا نفهم من لفظ شيئا في بعض الاوقات دون بعض عقيب فهم المسمى فدلالته على ذلك المعنى التزامية
ولا لزوم ذهني فانك اذا قلت رايت اسدا انه يحكم فانا نفهم من لفظ الاسد الرجل الشجاع بعد فهمنا
منه مسماه الذي هو الحيوان المفترس واذا رايت اسدا لم نفهم منه الاسماء فدلالته على الشجاع
ليس مطابقة ولا تضمنا لخروجه عن تمام المسمى فهي الالتزامية وليس ههنا لزوم ذهني فقد وجد الالتزام
بدونه فلا يكون شرطا له لانا نقول الدلالة مقولة بالاشتراك على معنيين الاول فهم المعنى من اللفظ متى
اطلق الثاني فهم المعنى اذا اطلق والاصطلاح ارباب هذا الفن على المعنى الاول الذي اعتبر منه
الكلية كما دلت عليه العبارة المنقولة من الشفاء علما مر واما المعنى الثاني الذي اكتفى فيه بالجزئية كما هو مصطلح
اهل العربية واصول الفقه وعبارة صاحب الكشف حيث قال عند اطلاقه يوهم باعتبار المعنى الثاني
الا انه لا يشترط في الالتزام اللزوم الذهني علما ان مراده المعنى الاول وح نقول اذا فهمنا من اللفظ شيئا
في وقت دون وقت فلا شك ان ذلك الفهم بسبب قرينة حالية او مقالية فلا يكون ذلك اللفظ دالا عليه
اذ ليس بحيث متى اطلق فهم وان اعتبر في بعض العلوم المعنى الثاني بل دلالة اللفظ اذا فهم منه المعنى
بالقرينة بل الدال المجموع
حاشية مطالع للسيد الشريف قدس سره

ودلالة المجاز بالمطابقة اذ الاضع
وضع الاسد اذا عدمت قرينة
يراد الحقيقي وان وجدت فالمجازي
فاللفظ مع القرينة وضع له وضعا
كليا ... الا وضع اما قرينة كوضع
الفرس والحمار ... كلية كوضع النحو
والتصريف فان الواضع وضع ان
الفاعل مرفوع لان الفاعل المعين في
ضرب زيد ... الاخرين خطي
... قال بعض الافاضل قال دلالة التضمن و
الالتزام مجازان قال الدلالة ليست بمجاز
لفظ استعمل في مدلول احدهما ... ان المجاز لفظ
واريد به جزء ما وضع له او لازمه المجازي كما اذا
واريد به بعضه او اريد به الجدار اما اذا اطلق واريد ما وضع له
مع ذلك دل على جزء وعلى الجدار فالدلالة لا يكون مجازا اشتدير العلوم
للعلاقة صدر الشريعة

فقد وقع في كلام الامام والكشاف ان دلالة المطابقة هي الحقيقة والتضمن والالتزام
مجازان ولا اضطراب في ان الدلالة ليست حقيقة ولا مجازا او الالازم اجتماع
الحقيقة والمجاز عند اطلاق اللفظ لما اطلاق اللفظ على مدلوله المطابقي
استعماله فيه بطريق الحقيقة لانه استعمال فيما وضع له واطلاقه على مدلوله التضمني
او الالتزامي بطريق المجاز لانه استعمال في غير ما وضع له اللفظ وانما المراد بكل حقيقة ومجاز
لانه انتقال لا استعمال
شرح مطالع

191

لا كما ضبط في افراد المجاز للسكاكي تلويح وجميع باب التغليب من المجاز لان اللفظ
لم يستعمل فيما وضع له مطول ... والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة تلويح
المجاز لم يتوقف على ان يكون له حقيقة ... الاصوليون يطلقون الاستعارة على كل مجاز فلا تغفل
مطول ... عن تخالف الاصطلاحين لئلا تقع في الغلط اذا
والمجاز مرسل ان كانت العلاقة المصححة ... رايت مجازا مرسلا اطلق عليه الاستعارة حسن جلبي
غير المشابهة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي على المطول
والا فاستعارة . مطول
المجاز المتعارف اختلفوا في تفسير المتعارف
قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ
العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ماوراء النهر
ما قاله العراقيون قول الامام وما قاله مشايخ بلخ قولهما
يدل لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير يحنث
عند الامام لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما
لا يؤكلان عادة رهاوي

قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلماء
فيها الاستقراء وترتقي ما ذكر القوم الى خمسة وعشرين تلويح وضبط ابن الحاجب في
خمسة والمصنف في تسعة تلويح ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم
او اثنين هما اطلاق اسم اللازم على الملزوم او عكسه اذ لا بد في الجميع من اعتبار اللزوم على ما
اشار في شرح التلخيص حسن جلبي على التلويح

واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبرا ايهما شئت ويتنوع المجاز
بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها بها في الغلظ كان استعارة
وان كان باعتبار استعماله المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر تلويح

القوم ضبطوا انواع العلاقة خمسة وعشرين اثنان للاستعارة الشكل كالفرس والوصف اعني
ما به الاشتراك غير الشكل والباقي للمجاز المرسل وفي بعض شروح مختصر ابن الحاجب عدها تسعة
وعشرين
اطول

لا يتحقق في المجاز الوضع النوعي ايضا سيد على شرح المطالع القول بان اللفظ موضوع
بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا مم لان الوضع المعتبر هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء
المعنى ليدل عليه بازائه مطلقا كما صرح به في المفتاح ولا شك ان تعيين اللفظ بازاء معناه
المجازي ليس بنفسه بل بقرينة شخصية او نوعية فلا يكون المجاز موضوعا لمعناه المجازي لا
وضعا شخصيا ولا نوعيا سيد على المطول قوله السكاكي في الحقيقة

قال السكاكي في تعريف الحقيقة اللغوية الكلمة المستعملة فيما وضعت له من غير تاويل في الوضع قال الشارح العلامة
بعد ما اريد بالكلمة ما يعم المفرد والمركب فان اريد بالوضع الوضع بالشخص لم يدخل المركب في التعريف لانه ليس
له وضع بالشخص وان اريد ما هو اعم من الشخص والنوع فقد دخل المجاز في تعريف الحقيقة لانه موضوع
بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا على ما تبين في علم الاصول مطول وقال السيد الشريف قدس سره
ان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ولا وضع بهذا المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا
وما ذكر في بعض كتب الاصول مبني على ان الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير ان يعتبر معه
قيد بنفسه سيد على المطول

والوضع اي وضع اللفظ تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه اي ليدل بنفسه لا بالقرينة تنضم اليه
فخرج المجاز عن ان يكون موضوعا بالنسبة الى معناه المجازي لان دلالته انما تكون بالقرينة مطول
قوله فخرج المجاز به يريد ان تعيين اللفظ للدلالة على معناه المجازي لا يكون وضعا واما تعيين
المشتقات كاسم الفاعل ونظائره نحو وضع فاعل لدلالتها على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اي بضابطة
كلية كان يقال مثلا كل صيغة فاعل من كذا فهو لكذا وليس للمجاز وضع شخصي ولا نوعي وانما وجب
فيه علاقة معتبرة بحسب نوعها سيد على المطول

لان المدلول التضمني والالتزامي معنى مجازي للفظ واللفظ موضوع بازاء المعنى المجازي
وضعا نوعيا على ما تسمعه من ائمة اصول الفقه حيث قالوا لا بد في المجاز من اعتبار الواضع
العلاقة المصححة له بحسب نوعها ولا شك ان اعتبارها كذلك وضع نوعي له ولذلك قال
بعضهم الحقيقة هو اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز هو اللفظ المستعمل في وضع ثان
يلاحظ فيه وضع سابق عليهما وههنا بحث لان الاول ان الوضع مشترك بين معنيين احدهما
تعيين اللفظ بازاء معنى وعلى هذا ففي المجاز وضع وثانيهما تعيين اللفظ بنفسه لمعنى وعلى هذا
لا وضع في المجاز شخصيا ولا نوعيا اذ لا بد فيه من اعتبار القرينة الشخصية او النوعية
والمعتبر عند الجمهور هو هذا المعنى الثاني سيد شريف على المطالع

قال بعض العلماء ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة فلو لم يكن موضوعا لا يكون من اللغة بخلاف الحقيقة
بوضع خاص وهذا الوضع عام وقال بعضهم علاقته بوضع ارباب اللغة اي وضع ان عند الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الالفاظ حاشية الاسرار شرح المنار

ان المدلول التضمني من حيث انه جزء لما وضع للفظ لكون دلالته عليه تضمنيا ومن حيث انه موضوع له يكون دلالته عليه مطابقية وكذا الحال
في الالتزام عصام

قدس سره وليس للمجاز وضع شخصي ولا نوعي اعلم ان الوضع ينقسم ثانيا الى الشخصي والنوعي والجزئي
الى العام والخاص فالوضع الشخصي ان يلاحظ الواضع الموضوع بخصوصه وشخصه ويعينه بازاء المعنى
كوضع الرجل والنوعي ان يلاحظ بعنوان كلي كوضع المشتقات اذ ظاهر ان الواضع بعد وضع المصادر لمعانيها
لا يحتاج الى ملاحظة كل اسم فاعل معين ويعينه بازاء معناه بل وضعه عاما لا يحتاج الى ان يقول كل اسم فاعل
موضوع لما قام به معنى مصدره واسم المفعول لكل من وقع عليه ولهذا واما الوضع الخاص فهو ان يكون الموضوع له
يلاحظ حين الوضع بخصوصه كوضع زيد والعام ان يلاحظ الموضوع له بعنوان كلي كوضع اسماء الاشارة
مثل هذا فانه موضوع لكل مشار اليه مفرد مذكر معين لكن لما يتعذر ملاحظتها بخصوصها على التفصيل لوحظ
اجمالا بعنوان المشار اليه المفرد المذكر فنسبة العموم والخصوص الى الموضوع له كنسبة النوعية والشخصية
الى الموضوع فوضع لفظ هذا مثلا شخصي عام ووضع الضارب لمعناه نوعي عام وهكذا ميرزا جان

قوله اراد به الوضع المتعلق بالكلم ولم يقل بوضع لمسمى الكلم لان الوضع ماخوذ في تعريفها ولو اخذت في تعريفه دار
قوله بل لقواعد كلية الفاعل وان كانت كلمة لكن توصف بالكلية لانا لقياس انما تعلقها بل بالقياس على
ما تحتها ومن ذلك وصفهم الفاعل بالجزئية بالقياس على ما تحتها كذا في حواشي العضدية قوله ومن قال في المجاز وضع
لم يعتبر في تعريف الوضع قيد بنفسها وقسم الوضع النوعي على ما يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون
مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير كرجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع
من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة كما
اشار اليه بقوله بلا غير ذلك مما يتعلق بالهيئات والى ما يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه
على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك العلاقة معتبرة دالة عليه بمعنى انه
يفهم منه بواسطة القرينة لا بهذا التعيين وجعل الشارح تعريف الوضع المعتبر في تعريف الحقيقة والمجاز شاملا
للوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي وفيه بحث لان الموضوع في هذا القسم اما هيئة الكلمة وحدها او مع مادة
الاول ظ لانها ليست بلفظ والا لكانت صوتا مسموعا وبطلانه ظ فلا يصدق على تعيين الهيئة تعيين اللفظ
وكذا الثاني لان المركب من اللفظ وغيره لا يكون لفظا لا يقال ان الموضوع هو اللفظ بشرط الهيئة لانا نقول لا يكون
في دلالة نحو اسم الفاعل والجمع ما يدل الهيئة وضعية لان هذه المدلولات منشاها الهيئات كما اشار اليه
ليست لفظا يتعلق بها الوضع وما هو لفظ يتعلق به الوضع لا يكون منشا لها وان كان مشروطا بالهيئة
فيها والا لكانت الموضوعات الشخصية دالة بالهيئة اللهم الا ان يقال مشايخ العربية لا يلتفتون الى
هذه التدقيقات المذكورة في علم الميزان ويعدون اللفظ مع ما يتعلق به لفظا يتعلق بها الوضع والتعيين
ابن الفناري على [illegible]

فالوضع تعيين عبارة عن تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه وقولي بنفسه احتراز عن المجاز اذا
عينته بازاء ما اردته بقرينة فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا مد مفتاح وهنا
سؤال قوي وهو انه قد اطبق ائمة الاصول على ان المجاز موضوع بالنوع بمعنى انه لابد ان يثبت عن واضع
اللغة والموثوق بهم من اهل الاستعمال اعتبار نوع العلاقة كاستعمال المسبب في السبب مثلا وانما الكلام
في احاد المجازات فقد اشترط بعضهم فيها السماع فالتعريف ان كان للوضع الشخصي فقد خرج منه
كثير من الاوضاع النوعية اعني ما يكون من قبيل تعيين الكلمة بنفسها لكن لا بالتنصيص على جزئي بل بالقاعدة
كلية لجميع ما يتعلق بالهيئات من مثل اسم الفاعل والمصغر والمنسوب والامر والمبني للمفعول ونحو
ذلك والتثنية اذا اريد بالوضع هنا الشخصي لم يكن تعريف الحقيقة جامعا لخروج الحقائق التي وضعها
نوعي ولا تعريف المجاز مانعا لدخولها فيه من جهة كونها مستعملة في غير الموضوع له بالشخص وان كان التعريف
لمطلق الوضع لم يصح اخراج المجاز لكونه موضوعا بالنوع قلت المراد مطلق الوضع المتعارف اعم من
الشخصي والنوعي اعني ما يكون بالتنصيص على الجزئي كرجل وفرس او بالقاعدة الكلية لجميع ما يتعلق
بالهيئات لكن اشترط ان يكون ذلك التعيين من غير اشتراط قرينة كما في المجاز فانهم قد اطبقوا على
انه استعمال في غير الموضوع له والحقيقة في الموضوع له ولم يثبت ممن يوثق به القول بكون المجاز موضوعا
وانما قالوا انه لابد فيه من اعتبار نوع العلاقة فتوهم منه البعض ان هذا معنى الوضع الحقيقي ولم ينتبه لاشتراط
عدم اشتراط القرينة والحاصل ان الوضع اعم من التعيين الشخصي واخص من مطلق التعيين ومعنى كون
الكلام حقيقة ومجازا على [illegible] ان يراد بها تارة المعنى الموضوع له فيكون حقيقة وتارة معنى المعنى
فيكون مجازا   سعد الدين على المفتاح

قوله المجاز هل هو موضوع كالحقيقة ام لا قال بعضهم انه موضوع كالحقيقة الا ان الحقيقة بوضع اصلي
والمجاز بوضع طارئ لان المجاز من باب اللغة حتى قيل انه احد نوعي الكلام وانه احد الثلث بين ولو لم يكن بوضع
ارباب اللغة لا يكون من اللغة وقال بعضهم طريق المجاز بوضع ارباب اللغة دون الالفاظ المجازية لان
في وضع اللغة للحقيقة غنية لهم عن وضع المجاز ولكن وضعوا الطريق توسعة على الناس في الكلام
فيكون التكلم بالمجاز بعدهم بناء على طريقهم الموضوع باذنهم ورضاهم فيكون من باب اللغة وقال بعضهم المجاز
ليس بموضوع اذ لو كان موضوعا لم يكن من انكر المجاز لان الحقيقة اسم لما وضعه واضع اللغة و
كذا ليس طريقه موضوعا لانه علة ووضع اسم المجاز والعلة متى كانت منصوصة يكون الحكم منصوصا
بلا العلة في الاحكام الشرعية اذا كانت منصوصة يكون الحكم الثابت بها منصوصا فيفسد باب المجاز
وهو خلاف اجماع اهل اللغة من الكلام حقيقة ومجاز لكن المجاز مستعمل شايع فيما بين اهل اللغة ولم ينكر عليهم
التنصيص على الطريق لما ذكرنا لكن عرف ذلك بالتامل والنظر في كيفية استعمال المجاز في اشعارهم ومحاوراتهم
وكيفية استعمالهم كالاحكام الشرعية المنصوصة عليها الخالية عن التنصيص على العلة فانه يعرف عللها
بالنظر والتامل في النظائر فهذا كذلك والله اعلم   ميزان في الاصول

في كون المعرف باللام كذلك نظر لجواز ان يكون موضوعا للدلالة على جميع المسميات بقرينة اللام وكون لا يلزم الاشتراك بهذا الوضع او الاشتراك لرجل مع انه تعلق به وضع نوعي عند مقارنة حرف التعريف عصام

ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق اخره هذه العلامة وكل اسم غير مذكور حاله ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات لما غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئات وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومنه مجاز لنفي وزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وهو يشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم استعمل فيما وضع له فليتدبر تلويح

من فوائد الاشتراك انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والاقل مقدمات اكثر وقوعا شرح مختصر المنتهى **قوله** والمجاز يجب فيه الوضعان اذ يجب فيه اعتبار العلاقة اتفاقا وتعيين اللفظ لما فيه العلاقة هو وضعه النوعي وهو المراد بقوله فيما سبق والذي اتفق عليه اعتبار الواضع في الوضع اليه ابهري

قوله والمجاز يجب فيه الوضعان وضع للمعنى الحقيقي ووضع للمعنى المجازي بالشخص عند من لا يكتفي بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفي لان معنى الاكتفاء هو ان لا يشترط السماع واما اعتبار نوع العلاقة وتجويز المجاز بها فمما لا بد منه بالاتفاق

قوله يكفي فيه اي في المشترك الوضعان لمعنييه فقط والمجاز يجب فيه الوضعان لمعنيه الحقيقي والمجازي والعلاقة بينهما فقد صرح ههنا ايضا الوضع في المجاز وان قيل لا التعيين فلما وانا نقيس المشترك الى احدهما والمجاز الى معناه المجازي في الاول وضع فقط وفي الثاني وضع وعلاقة وان اكتفي في المجاز بمجرد العلاقة فلا ترجيح بهذا الوجه سيد شريف

والوضع المطلق تعيين شئ لشئ متى ادرك الاول فهم الثاني للعالم به والوضع اللفظي نوعان شخصي هو تعيين لفظ معين بنفسه لمعنى وجعله بازائه ونوعي هو تعيين لفظ معين بنفسه بهيئة افرادية او تركيبية لمعنى والمتبادر عند اطلاق الوضع هو الشخصي والاستعمال ذكر اللفظ الموضوع ليفهم معناه او مناسبه فنوع الوضع وخرج بهذا القيد المهملات والحروفات عن الوضع عليه ومنتصبات الطبع وبخ بحرف لانه احتياج صلة متعلقة في الدلالة وفهم معناه والى التعيين والجعل المذكورين فيحتاج اليه المستعمل لا الواضع واما المجاز فلا وضع فيه لا شخصيا ولا نوعيا كما ادل كشف في حاشية المطول ثم قد يقال ان المجاز موضوع بالنوع بمعنى ان كل موضوع لمعنى يجوز استعماله في غيره اذا وجد علاقة من العلاقات المعتبرة ولكن هذا استعمال لا وضع ولو قيل تسمية وضعا فلا مشاحة في الاصطلاح فظهر ان الوضع يختص بالحقيقة وان الاستعمال يعمها والمجاز والكناية كذا حرر محمد افندي في الانحل

الوضع في الاصطلاح تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا فالمجاز موضوع بازاء معناه المجازي

قوله والمجاز موضوع بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عن العرب في كل جزئي من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة الادب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمع احادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والحل على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين على الربيئة ولا اطلاق الاصبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها

والوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فقوله بنفسه احتراز عن تعيين اللفظ للدلالة على معنى بقرينة اعني المجاز فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا ودخل المشترك في الحد لان عدم دلالته على احد معنييه بلا قرينة لعارض اعني الاشتراك لا ينافي تعيينه للدلالة عليه بنفسه — الصحاح

[illegible]

قوله هو تعيين لفظ معين بنفسه احتراز عن تعيين المجاز للمعنى المجازي فانه ليس بنفسه بل مع قرينة والتقابل بينه وبين النوعي انما هو بقوله معين فان التعيين بنفسه فيه لان ليس الموضوع معينا على ما ذكره العلامة الشريف في شرح الوضعية ولمستفاد من اخر الكلام ان ليس في المجاز تعيين اصلا وهذا ذكره الكاري في حاشية الجامي فلا حاجة في قوله بنفسه شهرزاده بل باللفظ على ما ذكره الشريف من ان الموضوع في النوعي هو الهيئة البعضية ونستطلع على الحق منه لكن لا حاجة لما المعين

قوله والمتبادر عند الاطلاق الخ اوما ذكر في ... ان المراد بالوضع مهما هو الشخصي وترجيح بعض الفضلاء له بثبوته في جميع افراد الكلمة يحتاج الى البيان ... والوضع النوعي انما هو من مخترعات النحاة والصرفيين وليس هو ... قول صدر الشريعة في التوضيح من ان الوضع على نوعين جزئي كالاوضاع اللغوية وكلي كالاوضاع التصريفية والنحوية

قوله والاستعمال ذكر اللفظ الموضوع الخ ... الموضوع ... كالمشتوم بالمشتوم كالمهمل فان الموضوع انما هو المشار للاول تخصيصه ... في المهملات ... الكلام في قوله ومنتصبات الطبع

قوله يجوز استعماله في غيره الخ لا يكفي هذا القدر في ... بل لا بد من بيان ثبوت الكلية المأخوذة في تعريف الوضع المطلق فيه ولا يلزم تعميم الادراك ... الاطلاق المأخوذ في تعريف التقوم وهو الصحيح اذ لا يتبادر منه ذلك كما في الاطلاق على الاصح ... ذكر انما هو ... في تعريف الوضع وقد عرفت حاله قوله لا وضع اذ ليس فيه بيان تعيينه بل بيان جواز الاستعمال فبناء الكلام مسامحة لا تخفى ويمكن ان يقال العول من الواضع تعيين له للمعنى المجازي لكن لا بنفسه بل مع قرينة كما ذكره الشريف ... على ان المقسم للوضع النوعي والشخصي هو الوضع بمعنى تعيين اللفظ بنفسه لمعنى شهرزاده

قوله لا وضع لان المراد بالتعيين الذي يكون منشأ الدلالة والفهم كالشعر به قوله للعالم به وهذا كما انه ليس كذلك في العلاقة ... فان المعنى المجازي يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة ذلك التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة على ... قوله ولو قيل تسميته ... العلاقة النفعية ... الاطلاق ... تعيين ... والمراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ... الخ

192

بسم الله الرحمن الرحيم

باسمه سبحانه والحمد لله وحده والصلوة على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه الرسالة مبنية على
فصول اربعة الفصل الاول في تزييف تائيد دين موسى عليه السلام الفصل الثاني في دلائل نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم الفصل الثالث في وقوع التحريفات في التورية الفصل الرابع في مطاعن اليهود الفصل الاول
في تزييف دلائل التائيد وهي ستة الدليل الاول قال في التورية ما ترجمته كلما امرتكم به لا تزيدوا عليه ولا
تنقصوا منه هم يقولون ان اتبعنا شريعة اخرى يلزم ان نزيد على احكام التورية شيئا وننقص منه شيئا
وانه غير جائز بنص التورية الجواب ان المراد لا تزيدوا عليه شيئا ولا تنقصوا من عند انفسكم صرح به
مفسرو التورية ويوين اسلوب هذا التعبير كما لا يخفى على الفطن اللبيب فلا يلزم منه النهي عن الاتباع
لنبي اتى بالزيادة والنقصان من قبل الله تعالى وقد وقع في كلام بعض المفسرين للتورية ومن ههنا قيل لا ياتي
نبي بامر محدث لعله يشير ببطلان احكام بصيغة التمريض وباسلوب التعبير كما لا يخفى على الفطن الخبير
الدليل الثاني قال في التورية ليس الرب رجلا حتى يكذب وابن ادم حتى يصير نادما ولا يخفى ان النسخ
هو الندامة لما حسن منه من الشريعة وانه باطل عقلا وكذا نقلا بنص التورية فلا نسخ بعد دين موسى عليه السلام
الجواب معنى الندامة ان يفعل فاعل مختار فعلا ثم راى الخير في خلافه وهذا المحال في حقه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وانما المراد من النسخ تبديل الاحكام بحسب تبديل احوال الناس واطوارهم كما يبدل الطبيب المعالجة
باختلاف احوال المريض وهذا ليس بمحال بل هو عين الحكمة ومحض الرحمة خصوصا في تبديل دين موسى عليه السلام
حكمة محضة مكشوفة على العلماء ايضا وهي ان طائفة بني اسرائيل كانت استيعاب الرق جميع اعمالهم
اثر الغباوة في عقولهم وتقرر القصور في افهامهم ولهذا اقتصر في التورية على الوعد والوعيد
من جهة الدنيا فقط لكونهم بمعزل عن فهم الاخرة واحوالها ولما زاد في الناس الاستعداد لفهم امور
الاخرة بعد ذلك ورد احوال الاخرة في الشرايع الباقية على ان النسخ واقع في احكام التورية ايضا فما
هو جوابهم فهو جوابنا الدليل الثالث قال في التورية هذه الكلمات التي تكلم الله بها اليكم بصوت عظيم
وكتبها على لوحين من حجر وقلتم سمعنا صوت الله من قعر النار وجه الاستدلال انهم لما علقوا ايمانهم
بموسى عليه السلام بسماعهم كلام الله تعالى اذ انهم اعطاهم الله تعالى مرامهم وذكر الاية المذكورة الزاما لهم
فيفهم منه ان الايمان لا بد وان يعلق بسماع صوت الله تعالى ولم يقع هذا السماع الا لموسى عليه السلام والجواب
ان بني اسرائيل اعتذروا لموسى عليه السلام بانا لا نقدر على سماع صوت الله تعالى مرة اخرى والا نهلك بالكلية
فاسئل ربك ان لا يفعل ذلك بعد هذا ولهذا قال في التورية قال بنوا اسرائيل ان سمعنا صوت الله
مرة اخرى لنموت اذن انت واسمع كل ما يامرك به ثم ان الله تعالى استحسن كلامهم هذا وقال في التورية
وقال الله واحسنوا فيما قالوا والظاهر انهم لم يتفرجوا ما ذكرنا لاجل نبوة موسى عليه السلام بل لانهم كانوا منكرين لاصل
النبوة لانهم كانوا متبعين لحكماء الهند وهم كانوا يقولون لهم ان البشر لا يقدر على سماع كلام الله تعالى
ولهذا كانوا يرتابون في نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدة المعجزات الباهرة نعم وقد فصله ابن عذرا

في تفسيره ثم ان الله تعالى قال في التورية حكاية عن بني اسرائيل قد اعلمنا الرب الهنا عزته وعظمته
واسمعنا صوته من قعر النار رايتنا اليوم ان الله يكلم ابن ادم وهو يبقى حيا فيفهم من هذه الاية
انهم آمنوا بامكان سماع البشر كلام الله تعالى واعترفوا بالنبوة فاذا كان تعليق الايمان بسماع الصوت
في الايمان باصل النبوة لا في نبوة خصوص موسى عليه السلام لم يدل الاية التي احتجوا بها على مطلوبهم
على تعليق الايمان بسائر الانبياء بسماع الصوت الدليل الرابع قال في التورية ان التورية صار
ميراثا لجماعة يعقوب فيفهم من هذا الكلام اختصاص جماعة يعقوب بالتورية الجواب ان المفهوم
منه اختصاص اتباع التورية ببني اسرائيل لا اختصاص بني اسرائيل باتباع التورية الدليل الخامس
قال في التورية ولا يقوم نبي مثل موسى من بني اسرائيل فيفهم منه انه لا نبي بعده الجواب ان المذكور في
التورية لفظ ولا قم وهذا اللفظ موضوع في اللغة العبرانية للماضي فتفسيره الصحيح ولا قام نبي
مثل موسى من بني اسرائيل وتفسيره بمعنى المضارع مناف لقاعدة لغتهم وانما قصدوا بهذا
التفسير التلبيس في اثبات دعواهم الباطلة وهي تابيد دين موسى عليه السلام وما اورده رجل يسمى
بلوى في تفسير لفظ ولا قم انه بمعنى المضارع واتى بعدة كلمات من صحف الانبياء فمن قبيل
التلبيس لان ما وقع في صحف الانبياء انما هو لفظ ولا قام بالالف بين القاف والميم ولهذا يكون
بمعنى الاستقبال بخلاف الاية المذكورة اذ ليس فيها الالف المذكورة فيكون بمعنى الماضي
بحسب قواعد لغتهم على انه لو كان بمعنى المضارع ايضا فلا يتم الدليل لان في الاية قيد من جهة
بني اسرائيل فمدلول الاية حينئذ نفي نبي اخر من بني اسرائيل خاصة لا مطلقا بل يدل على
مجيء نبي من غير بني اسرائيل بطريق مفهوم المخالفة الذي هو مقبول عند علمائهم حتى بنوا
كثيرا من احكامهم الشرعية على تلك الطريقة الدليل السادس قال في التورية ليحفظ بنوا اسرائيل
السبت في دهورهم ابدا فلو اتبعنا غير شريعة موسى يلزم عدم حفظ السبت مع ان
حفظ السبت مؤبد في حقنا فيلزم حينئذ ان نحفظ السبت وان لا نحفظ في زمان واحد وانه
تكليف بما لا يطاق وانه محال قطعا والجواب ان هذا كذب صريح لان التابيد لا يفهم من لفظ عولام الذي
وقع في التورية بل ذلك في لغتهم يجيء بمعنى المكث البعيد وقد صرح بذلك ابن عذرا في تفسير
بعض الايات واتى بما وقع في صحف الانبياء من انه يجيء بمعنى مطلق الزمان وينقل ما وقع في
صحف سليمان بن داود عليه السلام حيث اريد هناك الزمان الماضي وما وقع في صحف داود عليه السلام
حيث اريد هناك معنى مدة ما وقد وقع في تفسير بعض آيات التورية ان عولام عبارة عن
يوبل والمراد بيوبل زمان معروف عندهم يقع في خمسين سنة مرة حتى ينفسخ فيها البياعات
وسائر العقود ويعتق العبيد وروى موشي بن نحمان ان منتهى عولام خمسون سنة واستشهد
بعضهم على ان عولام في حق السبت يجيء بمعنى التابيد بما وقع في التورية في حق السبت ايضا
حيث قال هذا السبت لله في جميع مساكنكم اي ما دمتم ساكنين في الارض ويجاب بان المذكور

عموم الامكنة وانه لا يستلزم عموم الازمنة والاصل في ذلك ان احكام التورية بعضها مخصوص لقدس الشريف وبعضها مخصوص بغيرها وبعضها عام لجميع الامكنة ومعنى قوله في جميع مساكنكم ان السبت من القسم الثالث وقد يقال قد ورد لفظ عولام في حقه ثم فلا احتمال لغير الابدية والجواب عنه ان المذكور في حقه تعالى لفظ عولام مع قيد وهو لفظ واعظ والتأبيد انما يفهم من لفظ واعظ لا من لفظ عولام واعترض عليه بان لفظ عولام جاء في الجزء العاشر من السفر الخامس بلا قيد لفظ واعظ مع انه في حقه تعالى ايضا واجيب بان عامة المفسرين قالوا بان لفظ عولام في ذلك الموضع ليس بمعنى الزمان ولا بمعنى الملك الطويل والمعنى الابدي بل بمعنى الكائنات فيكون لفظ عولام لفظا مشتركا ولا افادة فيه والمذكور في ذلك الموضع هو ان الله تعالى يقول في زمان ارفع يدي على عرشي وكرسي واقول لحق كوني حيا دائما للعالمين في زمان اصقل سيفي واقبض بقبضة الانتقام وانتقم المشركين وانتصف من الاعداء فلفظ عولام ههنا بمعنى زمان مبهم لا غير ثم ان طائفة اليهود ينكرون النسخ اشد الانكار مع انه واقع في التورية في كثير من المواضع منها ان اكل اللحوم كان حراما في شريعة ادم عليه السلام ثم امر في زمن نوح عليه السلام ومنها ان الختان كان واجبا لبني اسرائيل ثم نهى عنه في التيه ثم امر وابد ذلك بعد اربعين سنة ومنها ان الميراث لم يكن للبنات اولا ثم امر بالميراث لهن واذا لم يوجد البنات يعطى لاخوتهن ومنها ان هرون عليه السلام كان مأمورا بالعبادة في داخل القبة كل يوم ثم نهى عن الدخول اليها الا في السنة مرة

الفصل الثاني في دلائل نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الدليل الاول قال في التورية نبيا اقيم لهم من قرابة اخوتهم مثلك واعطي احكامي في فيه يكلم اليهم كل الكلمات التي امرت لهم والذي لا يسمع تلك الاوامر ولا يعطيها فانا اسئله وفي هذه الاية دلالة على جواز ارسال الرسول بعد موسى عليه السلام وذلك ظاهر وعلى ان ذلك النبي لا بد وان يكون من اولاد اخوتهم لا من بني اسرائيل وعلى ان يكون ذلك النبي مثلك اي صاحب الشريعة الجديدة بقرينة قوله واعطي احكامي في فيه ولا يخفى ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم من نسل اسمعيل عليه السلام وهو اخ ليعقوب عليه السلام وانه صاحب شريعة جديدة ولا يخفى ان يوشع عليه السلام كان من بني اسرائيل وكذا سائر انبياء بني اسرائيل لا من قرابة اخوتهم وايضا كان خليفة موسى عليه السلام ولم يكن صاحب شريعة جديدة وايضا لا يمكن ان يكون النبي عيسى عليه السلام اذ ليس في الانجيل شريعة جديدة غيرما في التورية فتعين ان يكون ذلك النبي نبينا محمد عليه الصلوة والسلام الدليل الثاني قال في التورية لم يقم نبي من بني اسرائيل يعرفه الله ثم وجاها اختلفوا فيه فقال بعضهم لفظ لا يقوم في التورية بمعنى لم يقم في العربية فيكون لنفي الماضي وبعضهم قال انه بمعنى لا يقوم فعلى هذا يدل على تأبيد دين موسى عليه السلام والجواب انه وان كان بمعنى لا يقوم لكنه مقيد بكونه من بني اسرائيل فلا يدل الا على عدم قيام النبي من غيرهم قال بعضهم ذلك النبي يوشع عليه السلام وانه باطل لوجوه احدها انه عادة التورية ان يوشع عليه السلام لا يذكر الا بتصريح اسمه وثانيها انه من بني اسرائيل وثالثها انه ليس له شريعة جديدة بل هو خليفة لموسى عليه السلام والمفهوم مما ذكر في الاية المذكورة من قوله يعرفه الله وجاها ان يكون صاحب

وشريعة وقال بعضهم انه بلعام بن باعورا وذلك غلط لوجهين احدهما ان بلعام لم يكن نبيا بل كان ساحرا وثانيهما انه كان كافرا قتل في زمن يوشع عليه السلام بالسيف وقد قتل على كفره الدليل الثالث قال في التورية اذا قام بينكم من يتكلم من نبيكم او رائي في الرؤيا واتى بالدليل والمعجزة وقال هلموا اعبدوا معبودا غير الله لا ترضوه ولا تطيعوه واقتلوه قالوا قوله لا ترضوه ولا تطيعوه دليل على انه لا نبي يأتي بعد موسى عليه السلام الجواب ان ذلك قال هلموا اعبدوا معبودا غير الله يدل بطريق مفهوم المخالفة على انه لو قال اعبدوا الله تقبل ومفهوم المخالفة مقبول عندهم ولا يخفى ان الامر بالاطاعة انما يكون اذا بدل الحلال الذي في التورية بالحلال وبالعكس ويعلم دعوته الى الله من صدق دعوته وقال في التورية في حق ذرية يهودا لا يزول الحكم والسلطنة من بين رجليه حتى يجيء عظيم يجتمع اليه الامم ويفهم من هذا الكلام انه لا يزول الحكم والسلطنة من اولاد يهودا وقد زالت الحكومة منهم في زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الدليل الرابع قال في التورية ان الله جاء من طور سينا وطلع من جبل ساعير واشرق من جبل فاران يعني جاء احكام الله تعني التورية قالوا ان الملائكة احاطوا التورية كالعروس وجاؤا بها اولا الى ساعير وهو مملكة عيسى عليه السلام فلم يقبل قومها التورية ثم جاؤا بها الى فاران وهو مملكة اسمعيل عليه السلام فلم يقبل قومها ايضا ثم جاؤا الى سيناء وهو مملكة موسى عليه السلام فقبل قومه التورية فلا دلالة في الاية المذكورة على ظهور نبي اخر بعد موسى عليه السلام الجواب ان المفهوم من الاية خلاف ما ذكروه لان ترتيبها لا يوافق ترتيب هذه الرواية فالحق ما اورده ابن عذرا في تفسيره وان اورده بصيغة التمريض وهو ان المراد من الاحكام التي جاءت من طور سينا هي التورية التي اتبعها قوم موسى عليه السلام ومن الاحكام التي طلع من ساعير هي الانجيل الذي اتبعه النصارى وكون ساعير مقام عيسى عليه السلام مصرح به في التورية ومن الاحكام التي اشرقت من جبل فاران هو القران الذي نزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكان فاران مقام اسمعيل عليه السلام وهو مصرح به في التورية ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم من اولاد اسمعيل عليه السلام الدليل الخامس هو ان احبار اليهود يعتبرون حساب الجمل مثلا قال الملك لهاجر حين حملها يجيء اثنا عشر ملكا من ذريتك واشار الى هذا العدد بلفظ رئيس وهو اثنا عشر وذكر في اواخر الخامس من السفر الاول لا زمان عمارة القدس الشريف لفظ برات وهو بحساب الجمل اربع واربعمائة وكان كذلك واخبر عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بمادماد في ثلث مواضع ولفظ بمادماد بحساب الجمل اثنان وتسعون وهو عدد الاسم الشريف اعني محمد صلى الله عليه وسلم الفصل الثالث في بيان ما يدل على تحريفهم التورية وذلك في عدة مواضع لم يقدروا على توجيهها الا بتعسفات باردة وتكلفات شاردة فحفظ الدين عن طعن العوام حتى قال بعض مفسريهم بطريق الوصية من كان من العرفاء يحفظ بعضا من المواضع عن طعن العوام والجهال منها ان ابراهيم في الارض الى مقام شخيم الى الون مره والكنعانيون كان ح في الارض والمراد من الارض مملكة كنعان ابن نوح ولم يزل ان يكون في ايدي الكنعانيين حتى فتحها يوشع عليه السلام والمدة ازيد من الف سنة وتلك الارض هي ارض قدس والون مره

من نواحي القدس واذا كانت تلك الاراضي في ايدي الكنعانيين عند مسير ابراهيم عم اليها يلزم ان لا يكون فتحها
في يد يوشع عم مع انه صرح في التورية ان تلك الارض ستفتح في زمن يوشع عم والظاهر ان مثل هذا الثنا فقط
لا يقع في كلام الله بل يكون من الملحق وقال ابن عذرا وهو رئيس مفسريهم وفي هذا اسرار سكت فيه العاقل وقال
في موضع اخر ان اطلعت على سر اثني عشر واراد بذلك اثني عشر آية مكتوبة في اخر السفر الاخير لكلها على وفي
ان تلك الآيات مكتوبة بعد زمان موسى عم ومنها ان موسى عم لما اتم التورية امر بحفظها في صندوق
يذكر وصفها في التورية وامر في التورية ان يجتمعوا في كل سنة ثلث مرات ويقرا التورية ثم ذكر في التورية
ان موسى عم نادى العلماء ان يجتمعوا الكبراء وينصحهم ويخبرهم انهم يطغون بعد وفاته وما ذكر من اثني عشر
آية يدل احد منطوقها ان الله شرد على موسى عم واراه القدس وما حولها من الجبل ثم مات هناك بامر الله ثم
ودفن هناك ولم يعلم قبره الى الآن وتبع قومه يوشع عم قال ابن عذرا في تفسيره ان اطلعت على هذا السر
تصل الى مرتبة تحقيقه حتى قال يهود ان نزلت التورية على موسى عم بتمامها فكيف يصح ذكر خبر وفاته
فيها فبعضهم منعه انها مكتوبة بعد وفاته عم كتبها يوشع عم واعترض عليه شمعون بانه اذا صح اتمام موسى عم
التورية وامره بحفظها فكيف يصح من يوشع عم الالحاق وقال بعضهم ان شمعون مجتهد عندهم فكلامه
نص عندهم فلا يصح ما ذكر ابن عذرا من ان فيه سرا وقال بعضهم معنى كلام ابن عذرا ان هذا الالحاق ليس من
يوشع ولا من نبي اخر وانما وقع من المتأخرين ولم يذكروا كيف كان الالحاق **الفصل الرابع** في مطاعن
اليهود في حق الانبياء منها اسنادهم الكبيرة الى لوط عم بعد هلاك قومه مع انهم قائلون بان الانبياء
الانبياء لا يصدر عنهم الكبائر وهذا الاسناد واقع مثبت هو مذكور في الجزء الرابع من السفر الاول ومنها انه
قد ذكر في الجزء العاشر من السفر الاول اسناد الكبيرة
الى داود عم وامثال ذلك كثيرة
فلا نطول بها الكلام

تمت

م

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الحاكم ثنا عبد العزيز بن محمد بن اسحق ثنا علي بن محمد الوراق ثنا الحسين بن بشر ثنا محمد بن الصلت ثنا جويبر عن
الضحاك عن ابن عباس مرفوعا من اكتحل بالاثمد يوم عاشوراء لم يرمد ابدا قال الحاكم انا ابرأ الى الله من عهدة جويبر
قلت اخرجه البيهقي في شعب الايمان عن الحاكم وقال اسناده ضعيف بمرة قال ولذلك رواه بشر بن
حمدان بن بشر الليث لودي عن عمه الحسين بن بشر ولم ار ذلك في رواية غيره عن جويبر وجويبر ضعيف
والضحاك لم يلق ابن عباس انتهى واخرج ابن النجار من طريق ابي بكر بن مردويه عن ابي هريرة مرفوعا من
اكتحل يوم عاشوراء باثمد فيه مسك عوفي من الرمد اسمعيل بن معمر بن قيس قال في الميزان ليس بثقة والله اعلم

قلت ورد من حديث ابي سعيد قال تمام في فوائده ثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن راشد
ثنا يزيد بن محمد بن عبد الصمد ثنا سلام بن سليمان ابو العباس ثنا فضيل بن مرزوق عن عطية العوفي
عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ يوم السبت يوم مكر وخديعة ويوم الاحد يوم غرس وبناء ويوم
الاثنين يوم سفر وطلب رزق ويوم الثلاثاء يوم حديد وبأس ويوم الاربعاء لا اخذ ولا عطاء ويوم الخميس يوم
طلب الحوائج والدخول على السلطان ويوم الجمعة يوم خطبة ونكاح وورد عن ابن عباس موقوفا قال ابو يعلى في مسنده
ثنا عمرو بن الحصين ثنا يحيى بن العلاء ثنا عبد الله بن عبد الرحمن عن ابي صالح عن ابن عباس قال
يوم الاحد يوم غرس وبناء ويوم الاثنين يوم سفر ويوم الثلاثاء يوم دم ويوم الاربعاء يوم اخذ ولا عطاء فيه ويوم الخميس
يوم دخول على السلطان فيوم الجمعة يوم تزويج وباه ورأيت بخط الحافظ شرف الدين الدمياطي ما صورته
هذه الابيات تعزى الى علي بن ابي طالب

فنعم اليوم يوم السبت حقا ... لصيد ان اردت بلا امتراء
وفي الاحد البناء لان فيه ... تبدى الله في خلق السماء
وفي الاثنين ان سافرت فيه ... ستظفر بالنجاح وبالثراء
وان ترد الحجامة في الثلاثا ... ففي ساعاته هرق الدماء
وان شرب امرؤ يوما دواء ... فنعم اليوم يوم الاربعاء
وفي يوم الخميس قضاء حاج ... فان الله يأذن في القضاء
وفي الجمعات تزويج وعرس ... ولذات الرجال مع النساء
وهذا العلم لا يدريه الا ... نبي او وصي الانبياء

هل يجوز ان يقال ان يوم الاربعاء
نحس قال فخر الدين ...
... كشف ...
... الجواهر

من كتاب الدرر المنتثرة في الاحاديث المشتهرة للامام عبد الرحمن السيوطي الشافعي المعز
واعلم ان ما اسنده البخاري ومسلم مقطوع بصحته سوى احرف يسيرة تكلم عليه بعض
اهل النقد كالدارقطني وغيره كذا قاله ابن الصلاح وقال الحافظ العراقي وقد رايت بخط
محمد ابن طاهر المقدسي سمعت الحميدي ببغداد يقول قال لنا ابن حزم ما وجدنا في كتاب
البخاري ومسلم حديثا لا يحتمل المخرج الا حديثا واحدا للبخاري وحديثا لمسلم للبخاري
حديث شريك عن انس في الاسراء انه قبل الوحي اليه عليه السلام وفيه شق البطن
قال ابن حزم وهذا الحديث موضوع والآفة من شريك ولمسلم حديث عكرمة بن عمار عن ابي
زميل عن ابن عباس قال كان المسلمون لا ينظرون الى ابي سفيان الحديث بطوله
قال ابن حزم وهذا الحديث موضوع لا شك في وضعه والآفة فيه من عكرمة بن عمار انتهت
من شرح الفية العراقي **حديث** من كثرت صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار قال الطبري وابن نمير
وابو حاتم والحاكم وابن حبان وابن عدي والعقيلي وعبد الغني وابن معين والحافظ
العراقي موضوع لا اصل له لا يحدثه الا كذاب وبعضهم قالوا هو من كلام شريك لا من
كلام النبي عليه السلام قال الزيلعي وما رواه صاحب الهداية في كتاب الصوم **من صام**
يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا ما رواه **لا يصام** اليوم الذي يشك فيه الا تطوعا لا اصل
لهما ذكره المولى خسرو في درر الغرر وقال الطيبي في الخلاصة **من** صام يوم الشك حديث
من كلام عمار بن ياسر رض وقال الشيخ مقتدى الايمة الاعلام علي بن زكريا في كتابه اللباب
الجامع بين السنة والكتاب وما روي ان عمارا قال من صام اليوم الذي يشك فيه
فقد عصى ابا القاسم فانما اراد به ناويا انه من رمضان وليس بعد ذلك بحديث اذ روى
مكحول عن عمر بن الخطاب رض انه كان ينهى لصوم يوم الشك ويقول ليس هذا بتقدم وانما
هو تحر واخرج الشافعي رح في الام عن علي بن ابي طالب رض لان اصوم يوما من شعبان
احب الي من ان افطر يوما من رمضان وكذا روى سعيد بن منصور عن عائشة رض
وروى الامام احمد عن معاوية وروى البيهقي عن عمرو بن العاص مثل ما قاله ابن ابي طالب
وقال عبد الرزاق كان ابن عمر يصبح صائما اذا كان سحاب ومفطرا اذا لم يكن وروى
الامام احمد بن ابي مريم قال سمعت ابا هريرة يقول لان اتعجل في صوم رمضان بيوم احب
الي من ان اتاخر لان في التقدم لا يفوتني وفي التاخر يفوتني وروى سعيد البيهقي من فاطمة بنت
المنذر قالت ما غم هلال رمضان الا كانت اسماء بنت الصديق تتقدمه بيوم وتامر
بالتقدم وروى الامام احمد ان اسماء كانت تصوم يوم الشك وكذا روي الصوم عن ابن
عمر وانس والحكم بن ايوب الغفاري وسالم بن عبد الله ومجاهد وطاوس وابي عثمان

المنذر

المنذر ومطرف وميمون بن مهران وبكر بن عبد الله المزني واحمد بن حنبل واما قول ابن عبد البر
ان كراهة صوم يوم الشك مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة وابن عباس وابي هريرة
وانس وعمار فقد قال ابن القيم ليس المنقول عنهم الا المنع من الصوم في اخر يوم من شعبان
تطوعا واما صوم يوم الغيم احتياطا فالمنقول عن الصحابة يقتضي جوازه رح وقال الفاضل
السيد يوسف الارموي الذي من تلميذ الفاضل السيوطي في الاربعين في فضيلة الاخلاص
من قرا كل يوم مائتي مرة قل هو الله احد محي عنه ذنوب خمسين سنة الا ان يكون عليه
دين رواه الترمذي وقال غريب وابن نصر وابن عدي والبيهقي في شعب الايمان واورده
ابن الجوزي في الموضوعات واخطا **حديث** طلب العلم فريضة على كل مسلم مشهور دونه
الحفاظ وشاع فيما بينهم واستفاض بين المحدثين ولكنه غير صحيح زين العرب شارح
المصابيح **حديث** انا دار الحكمة وعلي بابها غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات الا عن
شريك واسناده مضطرب **حديث** اربع لا تشبع من اربع ارض من مطر وانثى من
ذكر وعين من نظر وعالم من علم الحاكم في التاريخ عن ابي هريرة رض وابن عدي عن عائشة
رض وقال منكر **حديث** ارحموا ثلثة عزيز ذل وغني قوم افتقر وعالما بين جهال العبادي
في الضعفاء عن انس وقال ابن الجوزي انما يعرف من كلام الفضيل بن عياض قلت
اخرجه ابن حبان في تاريخه من ابن عباس رض والديلمي عن ابي هريرة باسانيد واهية
حديث استاكوا عرضا وادهنوا غبا واكتحلوا وترا قال ابن الصلاح لم اجد له اصلا و
لا ذكر في شيء من كتب الحديث **حديث** افضل العبادة احمزها لا يعرف **حديث** اللهم انك
اخرجتني من احب البقاع الي فاسكني في احب البقاع اليك الحاكم في المستدرك وقال
ابن عبد البر لا يختلف اهل العلم في نكارته ووضعه **حديث** اللهم اعز الاسلام باحب
هذين الرجلين اليك بابي جهل او بعمر الترمذي من ابن عمر وقال حسن صحيح وروى الحاكم من عائشة
رض اللهم اعز الاسلام بعمر بن الخطاب خاصة وقال صحيح على شرط الشيخين وذكر ابو بكر
التاريخي عن عكرمة انه سئل عن حديث اللهم ايد الاسلام فقال معاذ الله دين
الاسلام اعز من ذلك ولكنه قال اللهم اعز عمر بالدين او ابي جهل **حديث** امرت ان احكم
بالظاهر والله يتولى السرائر لا يعرف بهذا اللفظ قلت هو من كلام الامام الشافعي
في الرسالة وقال الحافظ عماد الدين بن كثير لم اقف له على سند **حديث** انا افصح من
نطق بالضاد قال ابن كثير لا اصل له **حديث** انا مدينة العلم وعلي بابها الترمذي عن علي
رض وكرم وجهه وقال منكر وانكره البخاري ايضا والحاكم في مستدركه من حديث ابن عباس
رض وقال صحيح وقال الذهبي بل موضوع وقال ابو زرعة كم خلق افتضحوا فيه وقال
يحيى بن معين لا اصل له وكذا قال ابو حاتم ويحيى بن سعد وقال الدارقطني غير ثابت

وقال ابن دقيق لم يثبتوه وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال الحافظ ابو سعيد العلائي
الصواب انه حسن باعتبار طرقه لا صحيح ولا ضعيف فضلا عن ان يكون موضوعا وكذا
قال شيخ الاسلام ابن حجر في فتوى له حديث انا من الله والمؤمنون مني لا يعرف واورده
الديلمي عن عبد الله بن جراد بلا اسناد حديث الايمان عقد بالقلب واقرار باللسان وعمل
بالاركان ابن ماجة من علي رضي الله عنه واورده ابن الجوزي في الموضوعات ولم يصب حديث اتخذوا
الحب والبث فاندوا بالبث لا اصل له بهذا اللفظ كما قاله الغزالي ووهم من عزاه
لمصنف ابن ابي شيبة حديث اكرموا الشهود فان الله يستخرج بهم الحقوق ويدفع بهم
الظلم الديلمي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو منكر حديث اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا و
احشرني في زمرة المساكين الترمذي عن انس وابن ماجة عن ابي سعيد والطبراني عن عبادة
بن الصامت وادعى ابن الجوزي وابن تيمية انه موضوع وليس كما قالا حديث الباذنجان
لما اكل له باطل لا اصل له ومن قال من العوام انه اصح من حديث ماء زمزم لما شرب له فقد
اخطأ خطأ فاحشا قبيحا قلت ولم اقف له على اسناد الا في تاريخ بلخ وهو موضوع
حديث ترك العشاء مهرمة ابن ماجة من جابر والترمذي من انس وسندهما ضعيف وقال
الصغاني موضوع حديث حب الدنيا رأس كل خطيئة البيهقي في الشعب وقال ابن
ابي الدنيا في مكايد الشيطان من كلام مالك بن دينار وقال البيهقي في الزهد من كلام
عيسى بن مريم عم وقال ابن يونس في تاريخ مصر من كلام سعد بن مسعود حديث حبك
للشيء يعمي ويصم ابو داود عن ابي الدرداء ولا يثبت حديث حاكوا الباعة فانهم لا ذمم
لهم لا اصل له حديث حب الوطن من الايمان لم اقف عليه حديث حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة لا يعرف حديث خذوا شطر دينكم من الحميراء لم اقف عليه وقال الحافظ
عماد الدين ابن كثير هو غريب جدا بل هو منكر سألت عنه شيخنا الحافظ ابا الحجاج المزي
فلم يعرفه وقال لم اقف له على سند الى الآن وقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية
التي لا يعرف لها اسناد حديث خير الاسماء ما حمد وما عبد لم اقف عليه حديث
خير الامور اوساطها ابن السمعاني في تاريخه عن علي بسند فيه من لا يعرف حاله واخرجه
ابن جرير في تفسيره من كلام مطرف بن عبد الله ومن كلام يزيد بن مرة الجعفي و
رواه ابو يعلى من كلام وهب بن منبه حديث الخير في وفي امتي الى يوم القيمة قال الحافظ
ابن حجر لا اعرفه حديث الديك الابيض صديقي ابن ابي اسامة وابو الشيخ ابن حبان
عن انس وهو منكر حديث زكاة الارض يبسها لا اصل له انما هو قول محمد بن الحنفية
اخرجه ابن جرير في تهذيب الآثار حديث رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر قالوا
وما الجهاد الاكبر قال جهاد القلب قال الحافظ ابن حجر هو مشهور على الالسنة وهو من

كلام

كلام ابراهيم بن ابي عبلة حديث رحم الله من زارني وزمام ناقته بيده قال الحافظ ابن حجر
لا اصل له حديث السعيد من وعظ بغيره في الامثال من زيد بن خالد قال ابن الجوزي لا يثبت
حديث سيد الورد على ابو نعيم من الحلية من حسن بن علي وقال الذهبي انه موضوع حديث
شيبتني هود واخواتها البزار من ابن عباس وصححه واعله الدارقطني وانكره موسى بن
هارون وقال فيه موضوع حديث الشيخ في قومه كالنبي في امته لا اصل له قلت اسنده
الديلمي من ابي رافع حديث شاوروهن وخالفوهن باطل لا اصل له لكن في معناه حديث
طاعة النساء ندامة اخرجه الديلمي وغيره من عائشة واخرجه ابن لال عن انس مرفوعا
لا يفعلن احدكم امرا حتى يستشير فان لم يجد من يستشيره فليستشر امرأة ثم ليخالفها
فان في خلافها البركة واخرج الطبراني وصححه من ابي بكرة مرفوعا هلكت الرجال حين اطاعت
النساء فان في خلافهن البركة واخرج من معوية ما في هذا المعنى حديث شراركم عزابكم
احمد عن ابي ذر والطبراني عن عطية وابن عدي عن ابي هريرة وابو يعلى عن جابر واورده
ابن الجوزي في الموضوعات ولم يصب حديث صلاة النهار عجماء قال الدارقطني والنووي
باطل لا اصل له وقال ابو عبيد في فضائل القرآن هو من كلام ابي عبيدة بن عبد الله
بن مسعود قلت اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه عن الحسن واخرجه سعيد بن منصور
عن الحجاج واخرجه عبد الرزاق عن مجاهد وعن الحسن البصري وزاد الا الجمعة والصبح حديث
الظالم عدل الله في الارض ينتقم من الناس ثم ينتقم الله منه قال الزركشي لم اجده
قلت اخرجه الطبراني عن جابر وابن عساكر عن علي وعبد الله بن الامام احمد عن مالك بن
دينار قال قرأت في الزبور اني انتقم من المنافق بالمنافق ثم انتقم من المنافقين جميعا قال
ونظير ذلك في كتاب الله وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون حديث علماء امتي
كانبياء بني اسرائيل لا اصل له حديث عرضت على اعمال امتي فوجدت منها المقبول والمردود
الا الصلاة علي لم اقف له على سند حديث الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت
الماء البقل قال النووي لا يصح قلت اخرجه الديلمي عن انس وابي هريرة رضي الله عنهما حديث قدر الله
المقادير على الـ سبعين نبيا الطبراني في اوائله وهو باطل نص على بطلانه ابن المبارك
والليث بن سعد وابو موسى المديني حديث كنت نبيا وآدم بين الماء والطين لا اصل
له بهذا اللفظ ولكن في الترمذي قيل متى كنت نبيا قال وآدم بين الروح والجسد وفي صحيح
ابن حبان والحاكم عن العرباض بن سارية اني عبد الله لمكتوب عند الله خاتم النبيين و
ان آدم لمنجدل في طينته قلت وزاد العوام وكنت نبيا ولا آدم ولا ماء ولا طين
ولا اصل له ايضا حديث كنت كنزا لا اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا
فعرفتهم بي فعرفوني لا اصل له حديث لعن الله المغني والمغنى له قال النووي لا يصح حديث

لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال ما خلقت خلقا اشرف منك فبك اخذ وبك اعطي كذب موضوع بالاتفاق نص عليه الزركشي وابن تيمية قلت اخرجه عبد الله بن الامام احمد في الزوائد والطبراني باسنادين ضعيفين

حديث السلام افلح من رده ابن عبد البر في الاستذكار وقال احمد لا اصل له حديث لو كانت الدنيا دما عبيطا كان قوت المؤمن منها حلالا لا اصل له حديث لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا لا اصل له قلت اخرجه عبد الله بن احمد عن ثابت حديث لو يعلم الناس ما في الحلبة لاشتروها بوزنها ذهبا ابن عدي من معاذ بن جبل وهو ضعيف قلت بل موضوع حديث ما ترك القاتل على المقتول ذنبا قال ابن كثير لا اصل له قلت واخرج البيهقي في الشعب عن الاوزاعي من قتل مظلوما كفر الله عنه كل ذنب وذلك في القرآن اني اريد ان تبوء باثمي واثمك واخرج ما في معناه الامام احمد وابن حبان والديلمي وابو نعيم وسعيد بن منصور حديث ما من نبي نبئ الا بعد الاربعين قال ابن الجوزي موضوع حديث ما افلح صاحب عيال قط قال ابن عدي هو من كلام ابن عيينة وهو منكر من حديث النبي عليه السلام حديث ما وسعني سمائي ولا ارضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن لا اصل له قلت اخرج الامام احمد في الزهد عن وهب بن منبه ان الله فتح السموات لحزقيل حتى نظر الى العرش فقال حزقيل سبحانك ما اعظمك يا رب فقال الله ان السموات والارض ضعفن ان يسعنني ووسعني قلب المؤمن الوادع اللين حديث مداد العلماء خير من دم الشهداء هو من كلام الحسن البصري وروي مرفوعا بلفظ وزن حبر العلماء بدم الشهداء فرجح عليهم قال الخطيب هو مرفوع حديث المرء على دين خليله ابو داود والترمذي وحسنه من ابي هريرة واخطأ ابن الجوزي حيث ذكره في الموضوعات.

حديث المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء لا اصل له وانما هو كلام بعض الاطباء حديث من اكتحل بالاثمد يوم عاشوراء لم ترمد عينه الحاكم من ابن عباس وقال منكر حديث من اكل مع مغفور غفر له لا اصل له حديث من اهدي اليه هدية فجلساؤه شركاؤه الطبراني من حسن بن علي وعلقه البخاري عن ابن عباس بصيغة تمريض قلت واخرجه العقيلي عن عائشة واورده ابن الجوزي في الموضوعات واخطأ حديث من جمع ما لا من نهاوش اذهبه الله في نهابر قال السبكي لا اصل له قلت اخرج ابن النجار مرفوعا حديث من حدث حديثا فعطس عنده فهو حق ابو يعلى من ابي هريرة وحسنه النووي واخطأ من قال ان الحديث باطل واخرج الطبراني عن انس اصدق الحديث ما عطس عنده حديث من زارني وزار ابي ابراهيم في عام واحد دخل الجنة. قال النووي باطل لا اصل له حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه قال النووي غير ثابت

العقيلي عن

وقال

وقال يحيى بن ابن السمعاني هو من كلام يحيى بن معاذ الرازي حديث من لعب بالشطرنج فهو ملعون قال النووي لا يصح حديث من وسع على عياله يوم عاشوراء وسع الله عليه سائر السنة لا يثبت قال ابو عبد الله ليس بصحيح ثم نقله حديثا فهو كاذب انما هو من كلام محمد بن المنتشر قلت كلا بل هو ثابت صحيح اخرجه البيهقي في الشعب وجابر بروايات اسانيده كلها ضعيفة اذا ضم بعضها لبعض افاد قوة واورده ابن الجوزي في الموضوعات واخرجه غير واحد مرفوعا وموقوفا بعضها اقوى من بعض حديث ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال قال العراقي في تخريج المنهاج لا اصل له وقال ابن السبكي في الاشباه والنظائر في رواية رجل مجهول حديث من تواضع لغني لاجل غناه ذهب ثلثا دينه اخرجه البيهقي في الشعب واخرج الديلمي عن ابي ذر لعن الله فقيرا تواضع لغني من اجل ماله ومن فعل ذلك منهم ذهب ثلثا دينه واورد ابن الجوزي الحديث في الموضوعات

حديث من اشترى ما لم يره فهو بالخيار اذا رآه سعيد بن منصور والبيهقي وقال انه لا يصح وقال انه باطل حديث الموت كفارة لكل مسلم البيهقي في الشعب عن انس وصححه ابو بكر بن العربي والعراقي في اماليه وذكره ابن الجوزي في الموضوعات فاخطأ حديث الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا هو من كلام علي كرم الله وجهه حديث ولدت في زمن الملك العادل كذب باطل قلت قال البيهقي في شعب الايمان تكلم شيخنا ابو عبد الله الحافظ في بطلان ما يرويه بعض الجهلاء عن نبينا محمد عليه السلام ولدت في زمن الملك العادل يعني انوشروان ثم رأى بعض الصالحين رسول الله عليه السلام في المنام فحكى له ما قال ابو عبد الله فصدقه في تكذيب هذا الحديث وابطاله وقال ما قلته قط حديث الوضوء على الوضوء نور على نور قال العراقي في تخريج الاحياء لم اقف عليه وقال ابن حجر هو حديث ضعيف حديث لا تكرهوا البنات فانهن المؤنسات الغاليات فسنده الديلمي من علي كرم الله وجهه قلت انكره الحافظ ابن حجر في شرح البخاري ونقل عن ابن وهب انه سئل عنه فقال انه باطل حديث لا غيبة لفاسق له طرق كثيرة وقال احمد منكر وقال الدارقطني والخطيب والحاكم باطل حديث لا وجع الا وجع العين ولا هم الا هم الدين قال احمد لا اصل له قلت هو في الصغير للطبراني عن جابر رضي حديث لا يأبى الكرامة الا حمار الديلمي عن ابن عمر ثم قال ويقال انه من كلام علي رضي قلت اخرجه البيهقي في الشعب حديث يوم صومكم يوم نحركم كذب لا اصل له حديث زيارة المريض بعد ثلث ابن ماجه عن انس والبيهقي وهو منكر حديث كان النبي اذا اشفق من الحاجة ان ينساها ربط في اصبعه خيطا اخرجه ابو يعلى عن ابن عمر وقال ابو حاتم هذا حديث باطل وقال ابن شاهين منكر لا يصح حديث الابدال في هذه الامة ثلثون مثل ابراهيم خليل الرحمن كلما مات رجل ابدل الله مكانه رجلا وهو حسن وله شواهد حديث الامر بتصغير اللقمة

و تدفين المصفة قال النووي لا يصح حديث تحريم اكل الطين لا يصح حديث ان الورد خلق من عرق اخرجه في مسند الفردوس وابن فارس في الريحان وقال النووي لا يصح و قال ابن عساكر انه موضوع حديث ان الميت يرى النار في بيته سبعة ايام قال احمد باطل لا اصل له حديث ان ابا محذورة انشد بين يدي النبي عم لسعت حية الهوى كبدي فتواجد عليه السلام قال ابن تيمية كذب موضوع باتفاق علماء الحديث نص عليه الذهبي حديث ان الشمس ردت على علي ابن ابي طالب رض قال احمد لا اصل له وقال ابن الجوزي انه موضوع

تمت الاحاديث الموضوعة من تاليفات الامام السيوطي

[illegible]

... موضوع

تمت الأحاديث الموضوعة [illegible] السيوطي

٢١٢

وذكر بعض النسب ان ملك العمالقة العالقة اولاد عمليق بن داود بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام
كانوا اولاد مصر والشام من قديم الايام انقرضوا وبادوا ولذلك اشتق منه تقرعن
الرجل اذا دل على انه لغتهم كانت لغة العرب فهم من العرب الاولى مثل عاد وطسم وجديس
والعرب الثانية اولاد عدنان وقحطان فتامل زاد في البقرة

عبادلة الفقهاء والمحدثين

والمراد من العبادلة ههنا الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر لا عبادلة المحدثين وهم ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وابن عمرو بن العاص لان الاخير منهم ليس المعروفين بالاجتهاد م

عوام
٢١٢